صدف‌ها را این دریا بقدر حوصله آبستن در گشت و ظرف هر استعدادی ازین سرچشمه بمقدار
گنجایش پر شد اگر در سبوی بزرگ آب بیشتر از کوزهٔ کوچک گنجد و یا ظرف اعلای
وادی بوصل سیلاب از ظرف اسفل بیشتر رسد نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را
تقصیری افتد کاسه سرنگون و دیرپا و ازان محروم چون ماند و کوزه شکسته نگاهداری
آب چگونه تواند فیضش با هیچ کس بیشتر از دیگری نیست و لطفش با هیچ کس از دیگری کمتر نه
آب سبزه و خار را از یک جو بیار است و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار است گاه یک گل بصد رنگ آراستن
و گاه صد گل بیک رنگ پیراستن اگر از قابلیت ماده است ماده را قابلیت از کیست و اگر
از اختلاف استعداد است استعداد این همه مختلف از چیست حکیمی که بموجب حکمت تامه
و مقتضای مصلحت عامه وجود ذره‌ئی را بیکار نگذاشت و در ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت
در وجود قطره دریای حکمت پیدا است و از نمود ذره آفتاب مصلحت آشکار با وجود قدرت
شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد اشیا پای سبب را درمیان نهاد و کافه مسببات را باسباب
متعلق ساخت و آثار را بمؤثرات ربط داد و اقتضا بطبع و اراده بنفس تفویض کرد و در مرتبت
عالم روحانی و جسمانی نمود عقل کل را که خدای عالم و طبیعت کلیه را که بانوی جهان کردانید
و نفس کلیه را واسطه ساخت که از جهت تجرد قبول کرده بجهت تعلق صرف نماید تا اثر فیض اعلی
بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود و مابین عقل کلی و نفس کلیه رابطه تاثیر و تاثر که
در حقیقت تزویج معنوی است متحقق ساخت تا انواع موجودات علوی و سفلی
تولد تواند نمود و نوع انسان اگر ارشد اولاد آبای علوی و امهات سفلی است بمزید
عنایت اختصاص داده قابل خلافت خویش کردانید و تشریف خاتمیت نبوت بمقام
برقامت قابلیت اشرف افراد اشرف انواع کائنات که بجلوه اعتدال حقیقی ممتاز است

گر بریزی بحر اندر کوزه
چند گنجد قسمت یکروزه

[illegible]

دل هر ذره که بشکافی
آفتابیش درمیان بینی

ابی الله ان یجری
الامور الا باسبابها

منه صلی الله علیه و آله انا و علی ابوا هذه الامة

فی الخطاب الالهی و اذ قال ربک للملائکة
انی جاعل فی
الارض
خلیفة

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید و در دانه مقصودی که جوهری
طبیعت در رشته حیرت کشد بساط ارباب اقرار کردن و اعتراف نمودن است بعجز از شکر ولی
نعمتی که زبان شکرگذار شکرگذاران از جمله آلاء اوست و توفیق شکرگذاری نعمتی از نعمتهای
بی منتهای او فیاض علی الاطلاق که بسیط عرصه وجود مائده از موائد احسان او و سنت وجود هم
عقول و نفوس بر پیشگاه بساط بسیط امکان بر چیده دست امتنان و یگانه ای که
دهقان ابداعش دانه هستی را در صحرای اشیاء نیستی با بیاری رحمت پرورد و کاتب
اختراعش صفحه ساده هیولی را آثار قبول ذاتی داده بجهت امکان استعداد نقوش پیدا نکرد
ارقام صور کائنات گردید صانعی که صیقل صنعش آئینه افلاک را در دید و فطرتش از رنگ کیفیت
متضاده پرداخت و مراتب امتزاج اضداد اربعه را بتصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه صور
موالید ثلثه ساخت قادری که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای ابدی بر روی عالمیان
گشاد و کلید خزائن جود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف خلاف استعداد انها داد تا هر

نعماء

شیار ... و زن خیار زدن زمین شکافته برای زراعت و خود زراعت را نیز گویند و بفتح اول نیز امده است والسلام والا کرام

[illegible]

[illegible]

دران و عدم سعی در تحصیل آن معذور نخواهد بود و تحصیل انها یه دانش با هیچکاری
و شغلی منافاتی ندارد با وجود اینکه مردم از تحصیل آن معرض اند و بصعوبت آن و عدم قدرت
بر آن معتقد بلکه بیشتر منسوبان بعلم در زمان ما و همچنین در اکثر زمانهای سابق با وجود
اینها عمر خود در خواندن کتب و با فنون مسائل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب
سلیقه را در یک صحبت مستوفی تحصیل آن ممکنست محروم مانده و فرقی در این معنی میان ایشان و
سایر عوام الناس نیست و سبب آن بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فائده آن را
در تحصیل مال و جاه و اعتبار دنیوی منحصر دانند و نهایت همت عالی همتان این طبقه آنکه شهرت
و مسلمیت را وجهه همت سازند و اصلا بغرض ما الا انزاین نپردازند و لنبیا از متعینان طلبه
علوم و ارباب عمائم باشند که دنیا از طمطراق و دبدبه زرق و شید اسباب عام فریبی و مقتدائی
برکرده باشند در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده با کودکان و پیرزنان راه تساوی پیمایند
و مشاهده این شیوه بسیاری از زیرکان را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده با غیب ماس کلی از سعادت
حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمود و بسیاری از زیرکان را که بفطرت
مستقیم مفطور و از اقتباس سعادت ابدی محروم بل مایوس بودند صحبت داشتم و بر حقیقت کار
بتوفیق الهی فی الجمله آگاهی یافته بودم اخلاص منیک بیغرض انزا منکشف شد که برساله در باب
تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی بر وجه یقین که خلاص و نجات جاودانی بدون آن
ممکن نیست ترتیب دهم بر نهجی که از مطالعه آن بی زحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب
مجادلات و بدون مؤنت تحمل اعیا مباحثات اصحاب مقالات بمقصود حقیقی توان رسید
و راه تحصیل سعادت بقدم ملاحظه آن توان سپرد و چهره این مطلوب از موانعی که در تفصیل
انها زیاده فائده متصور نیست در پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت

في الكافي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن عبد الله المغيرة عن عبد الله ابن مسكان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اياكم و هؤلاء الرؤساء الذين يترأسون فوالله ما خفقت النعال خلف رجل الا هلك و اهلك

تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون في الارض علوا ولا فسادا

اقتباس

هم ان يتبعون الا الظن و ان الظن لا يغني من الحق شيئا

اعيا خستگی

پوشانید و مظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اخوت که ... معصومی ... و بیست و یک تا مخصوص ساخت و بجهت

تاکید خاتمیت نبوت ختمیه نعت مطهره را با اوصیای اثنی عشر که بروج آسمان توحیدند موشح کردانید

صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین اما بعد بعرض میرساند کذارش چنین بنگارش میآید خامه عجز و

نیستی شکسته ترین مینوبان و دمان دانش و بینش و کم بهاترین نظر کنندکان در کارخانه آفرینش

عبدالرزاق بن علی بن حسین اللاهیجی تجاوز الله عنهم که هر کس از نوع بشر بجهت استعدادش تا فطرت و قوت

انتساب عقل در کودکی قابلیت راه یافتن به انتها باشد که شرف آدمی بر کاینات بجوهر عقل است و این

شرف فی الحقیقة وقتی او را حاصل آید که آراسته شود بخاصیت عقل که دانستن اشیاست و بمقتضای آن کار بستن

از ضروریات دین تا انتها شناختن خود است و شناختن پروردگار خود و شناختن پروردگار خود و شناختن

فرمان پروردگار خود و مجموع این اسرارهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند و حکمای محققین حکمت الهی گویند

و ضرورت منحصر بودن معرفت مند باتفاق علما و دانشمندان عقلا بدین مایه دانش و عمل نمودن بموجب این

رستگاری ممکن نیست و جمهور علما معتقدند که در این مایه دانش تقلید کافی نیست بلکه لابد است از دلیل

و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند خبر که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد

از دلیل خبر نیست که شنونده را بسبب آن اطمینان و جمعیت خاطر بصدق شنیده حاصل آید مانند خبری

که در مسائل کسی شنود و اما اول بصدق وران بنیا لا محاله باور کند و عمل بمقتضای آن نماید و هم مکلف

واد در تحصیل معارف بجهت تحو و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان

وی کردد و باعث عمل نمودن بمقتضای آن شود و زیاده بر این مانند دانستن اصطلاحات علما و ادات

نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم منطق و غیر آن لازم نیست مکر کسی را که تعلیم دیگری بکند یا دفع

شبهه که کسی را حاصل شده باشد نماید و قدرت بر تحصیل اینمایه دانش بر هر کس که مذکور شد هر مکلفی

را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه خاصی و خواه عامی پس هیچکس را تقصیر در آن

تا جای معرفت نکند ... تنها ... نوعیکه ... حیوان ...

... انسان ... علم ...

کوهر مرا

طبیعت

نعمتی کرد

بیمانها

عقول و

دهقان

اختراعات

ارقام

منضات

موالید

کشاد

علی تقاء

شیاء ... و وزن ... شکافته ... کویند و خود ... کویند ... اول ... و الا ... کرا ...

که قران از مقارنه عهد او شرف گیرد و اختر از موافقت طالعش سعود پذیرد و صباحت شوکتی که

شوکتش را از موافقت شأن و شکوهی بیکرانست و دولتی از مصاحبت موکبش بر آفتاب پایه

کشور مظفری که ظفر از کمربستگان خدمت اوست و منصوری که نصرت از ملازمان حضرت او

ذره بدوستی او با آفتاب برتری نشسته و آفتاب معاذ الله از دشمنی او محتاج بال و پر خفاش گردد

شکر معدلتش مگر انصاف دهر از گرگ و تظلم ظالم از مظلوم بدر تواند آمد و وصف مکرمتش را

مگر عجز زبان ناطقه و ضعف قوه اندیشه بعهده تواند گرفت لمؤلفه شهنشاها جوانسال جوانبخت

که باشد زیب افسر زینت تخت همیشه پیرای عیش کامرانی شه صاحبقران عباس ثانی جنابش

قبله گاه کجکلاهان زمینش آسمان پادشاهان بهار معدلت را نوبهاری جهان مکرمت

را روزگاری غبار موکبش در روزگاران تواند شد بهار نوبهاران فروغ آفتاب حسن

هفت اورنگ شکوهش کرده جا بر آسمان تنگ بی شائبه تکلف توان گفت که بر همه وجه

سلطنت چنین صورتی قابض نگشته و ارکان جهان را بر او باین تمامیت تکیه روی نداده بر عنان

پادشاهی هرگز مزاجی باین اعتدال التعلق نگرفته و ماده قابلیت عالم کبری هرگز مستعد چنین

فعلیت نبوده و هو الملک العادل و السلطان الباذل و الخاقان القاهر القادر ذو النصر و الثبات

و البطش الشدید و اللطف العتید لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ملک الملوک

القاهره و سلطان السلاطین الجبابره مالک رقاب الامم و آخذ زمام العالم السلطان بن

السلطان و الخاقان بن الخاقان ابو المظفر ابو النصر ابو الفتح الشاه عباس الثانی الصفوی الموسوی

الحسینی المرتضوی المصطفوی خلد الله تعالی عهد ملکه و سلطانه و ادام علی العالمین فیض بره

و احسانه و شمائه نظم شتات امور الانام و نظم بجمعه تفرق احوال الایام و ملکه النصر

علی ملوک العصر من الطاغین المارقین من حقیقة الدین المبین و اوصل دولته الی

یکی از اعاظم دوستان در حینی که الطاف شاملش از قضا پسندیده اش با آنکه امکان ندارد خالی
از شایبهٔ سیاقی که نمیتواند بود از مهب التفات تازه وزیده گرفته گوش نقاب علایق از رخسار
مقصود مقصود فی الجمله وری گرفت و پای نشاط فرمان برداری که بخواب کاهل قدم رفته بود
بجلوهٔ اهتزاز در آمد و وعدهٔ سابقه که با سایر دوستان جانی شده بود موجب تأکید این عزیمت
مصممه گردیده در خاطر دارم که هرگاه بروفق رضای احبا بتوفیق واهب العطایا اختتام
گیرد و نقش تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم بگوهر مراد گردانم و بحمد الله
که چون این نسخهٔ شریف اتمام یافت و این گوهر مراد از دریای قوت بساحل فعلیت آمد کتابی در نظر
بغایت گرامی چنانکه با قطع نظر از این معنی که چون این ضعیف مؤلف آنست توان گفت که مؤلف
در باب خود نظیر و مانند نداشته باشد چه این نسخه مشتملست بر مسائل جلیله و مطالب مهمه که قرة العین
عرفا و محققین و خلاصهٔ افکار متقدمین و متاخرین است بتقدیری که مبتدیان را از اقرب
طرق بمطلب رساند و بتحقیقی که متوسطان را از وادی حیرت رهاند و انتقادی که منتهیان
خزانهٔ نقود معقولات غیر مغشوشه باوهام و خیالات شده نتوانند   ظاهر شد و وضوح
پیوست که اتفاق تالیف کتابی چنین نبود مگر از اقتضای عهد همیون و اختر همیون اعلیحضرت
پادشاه جمجاه سپهر بارگاه انجم سپاه لشکر پناه رعیت پرور فرمان روای هفت کشور غرهٔ
ناصیهٔ جهانداری قرة باصرهٔ سلطنت و کامکاری نور دیدهٔ مصطفوی و سرور سینهٔ مرتضوی
خلاصهٔ دودمان نبوة نقاوهٔ سلسلهٔ ولایت صاف شراب صفوة نتیجهٔ جوهر فتوة مجمع فرّ
مظهر فرزانگی ممهد قوانین عدل و انصاف برکنندهٔ بنیان جور و اعتساف آبروی دولت
و مدار کلانتری مناط ملکهٔ شجاعت کوه مدار سخا و تاب پادشاهی که جهان تا پاید از استوای
عهد شاهی پایدار شده عالم را اعتبار از محکمی بنیان دولتش اعتبار پدید آکرده صاحبقرانی که

بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر اجسام محسوسه خارج بودی
هر آینه او را فضیلتی بر سایر موجودات جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی
در این انواع بیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر انسان از جنس جواهر این اجسام بودی
کمالات وی نیز از جنس کمالات ایشان بودی و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی
بر آنها از جنس تفاوت یکی از انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا از جنس تفاوت فرس بودی
بر حمار یا تفاوت نخل بر بید یا تفاوت لعل بر سنگ یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات
و نبات بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات نه از مقوله
تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای مذکوره ندارد مگر بر سبیل
تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانچه در مجازات متعارف است و این بیانی که نموده شد
اگرچه بی تفصیل است الا آنکه دقیقی که فهم آن موقوف بر عرض علمی یا طول بحثی باشد نیست بلکه هر صاحب ذهن
مستقیم که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکوره نماید این معنی بر او نیک روشن خواهد
شد و این جوهر که انسان بدان مختص است محسوس نیست باغراض و کیفیات بلکه معقول است بخواص
و آثار و در عرف شرع از آن بروح و در عرف حکمت بنفس ناطقه تعبیر نمایند و مقصود از این
بیان که کردیم اثبات تجرد این جوهر نیست چه بیان تجرد آن را موضع دیگر خواهد بود بلکه مقصود
اثبات مباینت او است با سایر جواهر محسوسه و اثر مختص باین جوهر که هیچیک از جواهر محسوسه
با او در این شریک نیست دو نوع است یکی علم بمعقولات و مفهومات کلیه که بدان وسیله
به شناسایی حق تعالی حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی محض که مبرا از شائبه
شهوت و غضب و سایر اغراض نفسانیه تواند بود و بدین جهت هر عملی بمرضاة الهی که
مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد باشد میسر تواند شد بیان اینکه انسان از دو نوع

آدمی اگر نبودی عقل و نطق
کی شرافت داشتی بر این و آن

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی

شهوت
جذب ملایم

غضب
دفع منافر

را معنی

الى القائم صلوات الله عليه وعلى آبائه المعصومين مؤلفهم من دم ما کردم و جبرئیل امین کفت

کین دم ما نیست که فرض است بهر پیغمبران و بالجمله چون این معنی در خاطر رسوخ یافت و این مضمون

ضمیر استحکام پذیرفت واجب دانستم و فرض شناختم شکر این نعمت و سپاس چندین کرامت را

که این نسخه گرامی را موشح بنام نامی و القاب گرامی این پادشاه والاجاه کردانم و این کوهر مراد را

بخزانه عامره رسانم تا این نامه که از اعتبار مؤلف عار نیست بنسبت مؤلف له اعتبار کیرد

که بر مؤلفات اولین و آخرین تفوق یافته تا آن که منتج دعای مستعدان کمال اند و شرو

محققان حقیقت پیشه است تا دامن قیامت بر روزکار فرخنده اطوار راجع و عاید کردد و چون

اشاره شد که علم ضروری خودشناسی است و خداشناسی است و فرمان خداشناسی و اصول

خمسه دین عین شناختن آنهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسی است و نبوت و امامت

داخل در فرمان خداشناسی است چه فرمان خدا را از شرع توان شناخت و شرع محتاج است باورنده

شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی است پس غرض

از این رساله منحصر است در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش از شروع در

غرض شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده آید و غرض اصلی در این رساله

اگر چه کمال علمی است اما چون کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آنست

نتوان کذاشت نیز مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره کردن بآن لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه

و سه مقاله و خاتمه مقدمه در اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف

تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم آن براه ظاهر و راه باطن و سبب اختلاف

علماء و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت و اینکه معاد در سه مطلب مبین خواهد

شد مطلب اول در اشاره بمرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بتشریف تکلیف الهی

فی التفسیر الالهیة انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا

جهل او مر علمها را اوستاد
ظلم او مر عدلها را اوستاد

از معاصی و هم معصوم‌اند و اخلاص ایشان از شائبهٔ شهوت و غضب مبرّاست تکلیف ایشان نبود
چه تکلیف از کلفت مشتق باشد و در معرفت و عبادت ملائکه کلفت نبود و بهمین سبب انسان را
بر ملک نیز فضیلت ثابت شود و حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات باشد
قوهٔ نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت مهیای عمل بر وفق خیر باشد قوهٔ عملیه و عقل عملی
نام نهند و وضع حکمت بجهت تکمیل این دو قوت است و آنچه باو تکمیل قوهٔ نظری حاصل شود حکمت
نظری و آنچه باو تکمیل قوهٔ عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان در شرع عبارت از کمال قوت
نظری و عمل صالح عبارت از کمال قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع نیز در این معنی با هم متطابق
مطابق و غرض از مقدمه ذکر نمودن راه خدا و تقسیم او براه ظاهر و راه باطن
بدانکه راه خدای تعالی راهیست که جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک آن نتوان نمود مشت خاک را
با خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را
و فانی را با باقی هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در آن زده متوجه درگاه او توان شد
مگر بسلب همه نسبتها که چون نسبتها همه مسلوب گشت و پردهای وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی
حاصل شد نوید امید کلی باشد چه هر گاه گرد نشست و هوا صاف شد یکی دیده شود و جز
ممکنات گردیست برخاسته و فضای اندیشه هوائیست غبار آلود تا گرد ننشیند غیر گرد دیده نشود
و مقصود محققین صوفیه از دعوی وحدت وجود و ادعای مرتبهٔ فنای مطلق نیز زیاده بر این معنی که اشاره
بآن شد نمیتواند بود هر چه غیر از این شنوند نه آنکه تشبیه و بالجمله راه خدا راهیست بغایت تاریک
خود بخود این راه پیدا نتوان نمود و بپای مردی عقل این راه سیر نتوان کرد بلکه بفضل او و امید او باید بود
و او بعنایت خویش این راه را بر بندگان گشاده و انبیا را بنمودن این راه فرستاده و چون راه نموده شد براه
نموده خود باید رفت و با آنکه خود می باید رفت تا او نبرد نمیتوان رفت و بباید دانست که آدمی را

لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون

ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات یهدیهم ربهم بایمانهم تجری من تحتهم الانهار فی جنات النعیم

دو نوع از ادراک بود یکی ادراک جزئی که محتاج بآلتی بود از آلات بدن چون دیدن و شنیدن
و چشیدن و بوییدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک را احساس و آلات وی را حواس گویند
و خیال و وهم نیز از این نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسه و وهم
اگرچه تعلق بمعانی گیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود و تفصیل این ادراک
در موضع دیگر خواهد آمد ان شاء الله تعالی و نوع دوم ادراک کلی که آنرا تعقل و نطق
نیز گویند و نفس ناطقه در این نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک وی را بذات
خود حاصل شود و از این جهت نفس ناطقه را عقل نیز گویند و این قسم ادراک تعلق جز بذوات مجرده
و مفهومات کلیه نگیرد و بسبب انقسام ادراک باین دو نوع متباین اراده انسان نیز
منقسم شود باراده عقلی که ناشی از تعقل شود و اراده غیر عقلی که ناشی از احساس یا توهم
یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را فایده در آن حاصل نشود و اراده آن عقلی محض
باشد و مرضات الهی همه اینچنین باشند و تواند بود که مراد شهوی و غضبی را داعی عقلی نیز
باشد بوجهی دیگر و این هر دو اثر بسبب مختص بودن بانسان که بیان کرده شد سبب اختصاص وی
گشت بلیاقت تکلیف الهی چه هیچ موجودی اگر در جنس جوهر یا جوهر مختص بانسان مباین باشد
معرفت الهی و عمل بوفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود چون جماد
و نبات این معنی در وی ظاهر است و اما موجودی که شعور و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات
بسبب آنکه شعور ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم از معرفت
و بندگی خدا باشد چه خدا بحس در نیاید و صدور اخلاص هم جز باراده عقلی ممکن نبود
لیکن ایشان را عبادت طبیعی باشد که هیچ موجودی از آن خالی نتواند بود و اینکه گفتیم بخلاف
ملئکه منعقد بود که در جنس جوهر با انسان شریکند اما چون معرفت ایشان از معارضه

أفلا تعقلون أفلا يتفكرون أفلا يتدبرون و امثال آن پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر

و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشته چندان تعجب مستبعد نبودی و نباید دانست که سلوک

راه ظاهر و باطن بر عکس یکدیگر اند چه سالک راه استدلال اثبات اشیاء کند مرتبه مرتبه تا منتهی شود

باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات کند که ویرا مؤثری باشد و در آن

مؤثر چون آثار معلولیت بیند گوید که او را نیز مؤثری دیگر باشد و علی هذا القیاس تا منتهی شود

باثبات مؤثری که در او هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را مرتبه مرتبه نفی کند تا

بانفی رسد که فنا او را در او راه نبود مثلا سالک چون بدلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیاء

باید که در او هیچ نقص و حاجت نباشد و بالجمله آثار معلولیت نباشد پس هر چه در او اثر نقص و حاجت

بیند نفی کند تا بکاملی رسد که هیچ نقص در او نبود و بعد از آن از او نظر باز نتواند داشت و بالطبع

با هر چه او را در ملاحظه آن کامل باز دارد دشمن بود و همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت

مشاهده مستغرق باشد و از لذت متلذذ که عین خود را باشد نیز دارد تا بغیر چه رسد و این لذتی

باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی گویند و محققین صوفیه وصول و فنا خوانند و قرة العین انبیا

و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین

مرتبه عظمی قیمت شناسا نمایند و عقل هیچکس در سلوک این راه مستقل نتواند بود چه انسان جسمانی

فطرت نیز اگر چه بجهتی مایل بکمال است اما از جهات کثیره مبتلا بنقص و نقصان است که مقتضای

شهوت و غضب داعی بر آنست و این دواعی آن نقص بر انگیزاننده که بتصور کمال بر دارد تا باطل آن

چه رسد پس اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را قهرا اجبار باین راه [illegible] کس بفکر این راه

نیفتادی چه نهایت سعی عقل دانستن مفهومات اشیاست و احکام کلیه آن اما معرفت خواص

افعال و اعمال الجزئیه که چه چیز ویرا بالخاصیه بخدا نزدیک کند و کدام چیز او را از خدا دور

آدمی را بخدای تعالی دو راه هست یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از او بخدا توان رسید

و راه ظاهر راهیست که با وجود خدا را توان دانست و راه دانستن راه بسیار است تا برسید و اینکه اشارت

بصعوبت آن شد راه باطن است و در راه ظاهر چندان صعوبت نیست چه راه ظاهر را استدلال است

و استدلال مقدور هر عاقلی است که از آثار پی بمؤثرات برد و راه استدلال مقدم است بر راه سلوک چه

تا کسی نداند که منزلی هست طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیاء برای ارشاد راه ظاهر که

استدلال نیست یا بمعنی که یافتن این راه موقوف بنمودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی

چه تصدیق پیغمبر با آنکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد بلکه کار پیغمبران در هدایت

این راه از باب بیدار کردن خفتگان است کسی که خفته صحیح البصر را بیدار کند او لا محاله ببصر خود اشیا را

ببیند و آن بیدار کننده در دیدن بیدار شده زیاده از بیدار کردن دخلی نداشته باشد و تواند بود

که کسی خود بخود بیدار شود و اشیا را ببیند چه بیدار شدن البته موقوف بر بیدار کردن دیگری نیست

مردمان در خواب غفلت اند و نسبت غفلت بچشم عقل چون نسبت خواب است بچشم حس پس کار پیغمبران

در این راه همین باشد که همه را از خواب غفلت بیدار کنند و تواند بود که کسی خود بخود بیدار شود

پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند اگر عقل از پرده غفلت برآمده را بکار برند خدا را

بیقین توانند شناخت و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسد بسبب آن باشد

که عقل بکار نبرده باشد مثل کسیکه از خواب بیدار شود و چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و بهمین

سبب است که بعد از بعثت انبیاء و بیدار کردن انبیاء مر ایشان را ایمان نیاورده اند حق تعالی

ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود آنست که کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم

و بیداری که چشم باز نکند تا اشیا را ببیند و گوید چیزی نیست لا محاله معاند باشد لهذا

از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع میفرماید أَفَلَا تُبْصِرُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

بیان معنی بعثت انبیاء [illegible]

یمکن ان یدعی ان بمجرد مشاهدة المعجزة من النبی قد یحصل العلم بصدقه من غیر احتیاج الی مقدمات خارجة یمکن اثباتها الواجب بها الطریق ولا دور

فلما جاءتهم آیاتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبین و جحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا فانظر کیف کان عاقبة المفسدین

قسم است راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده و بسعی خود آنرا
پیدا کرده و سلوک در آن نماید و راه باطن راهیست که خدای تعالی نماینده آنست و انبیا را از بهر
آن فرستاده و یافتن آن راه چنانکه شرط یافتن آنست و سلوک آن بنوعی که بمنزل حقیقی رساند
موقوفست بر یافتن راه ظاهر و سلوک آن بنهجی که شرط سلوک آنست پس بنا بر این غرض ما
در این رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است و تحریر و تقریر ادله عقلیه بطریقی
که هر صاحب شعوری که مؤید باستقامت طبع نیز باشد بی زحمت توقف بر اصطلاحات علماء
تحصیل اطمینان عظیم بر اصول معارف تواند نمود و از ربقه تقلید بیرون تواند آمد مطلب اول

از مقدمه در ذکر اختلاف علماء و بیان غرض و فائده از علم کلام و حکمت

بدانکه جنس اختلاف علما در معارف الهی منحصر در متکلمیت و حکمیت است و اختلاف متکلمین
در معتزلیت و اشعریت و امامیه و طریقه تصوف قسیم این اقسام نیست چه اختلاف این اقسام در سلوک
راه ظاهر و طریقه نظر و استدلال است و حقیقت تصوف نیست مگر سلوک راه باطن و غایت
آنها حصول علم است و غایت این وصول عین و دانسته شد که طریقه سلوک باطن موقوف
است بر سلوک ظاهر پس صوفی بحقیقت یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم کلام یا حکمت
و بالجمله بی استکمال طریقه نظر خواه بر وفق اصطلاح علماء و خواه بدون آن ادعای تصوف
صیادی و عوام فریبی باشد و سخن در لفظ تصوف و لغه صوفی نیست بلکه غرض سلوک معنوی است
و طلب وصول حقیقی و فانی شدن از هر چه غیر اوست و باقی بودن بدو که حدیث کنت سمعه
و بصره اشاره بدان مرتبه است و اخلاص و تقوی حقیقی در شرع عبارت از آن
منزلست و مکاشفات علمیه که صوفیه مدعی آنند مراد حصول علم نظری است بی حاجت دلیل
و برهان بسبب آنکه حصول نظری بی توسط حد محالست چنانچه بیاید بلکه مراد مشاهده

وان الی ربک المنتهی یا ایها الانسان
انک کادح الی ربک کدحا
فملاقیه یا ایتها النفس المطمئنة
ارجعی الی ربک راضیة مرضیة

ارجعی بشنید نور آفتاب
سوی اصل خویشتن آمد شتاب

فی الحدیث القدسی ما یتقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضته علیه و انه لیتقرب الی بالنوافل فاحبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده التی یبطش بها ان دعانی اجبته وان سألنی اعطیته

چون خدا از خود سؤال و کد کند
پس سؤال خویش را چون رد کند

دور اند از مقدور عقل بشری نیست پس بر حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی از
اشیا را واجب و مندوب کرده اند و آن اشیائی باشد که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی
شوند و یا موجب اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی را حرام و مکروه
کنند و آن اشیائی باشند که موجب استغراق یا زیادتی استغراق بغیر مطلوب حقیقی شوند یا
موجب اعراض یا زیادتی اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض و
اخلاص مجرد را شرط کرده اند که سالک علی ای الاحوال از یاد مطلوب حقیقی غافل نشود و
استغراق در مباحات را نیز مذموم شمرند و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی نیست الا
که بوجهی از وجوه قصد قربت و اخلاص در آن رود و چون سالک طالب در مجاری احوال
و افعال خود این شیوه سنیه را که صاحب شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد بتخصیص که بسر
و غرض این اعمال اگر چه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد مرآت جامعیت نفس ناطقه
که در عرف شرع قلب عبارت از آنست و در اصطلاح اهل تصوف نیز مطابق آن و مرتبه برزخیت
که توسط بین العالمین است ویرا ثابت و حکم عالم حسی بنا بر غلبه طبیعت بر او غالب هر آینه
از زنگ عوارض طبع منجلی گشته و از کدورات حسیه متخلی شده بصور حقایق اشیاء که
متاع تصور مفهومات آن از طریق استدلال کسب شود و سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت
روزبازار سیر باطنی متحلی گردد و صورت هر یک از آن حقایق در آینه جمال با کمال کامل حقیقی
گردیده خوض لجه وصول بعروة الوثقی عرفا که از روی ازکوثر در شرع عبارت از آنست روی دهد
و مائده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که آیه ما اخفی لهم من قرة اعین و حدیث
ما لا عین رأت و لا اذن سمعت ترجمه آنست گسترده شود و نظایر اصطلاحات اهل شریعت و
ارباب حقیقت در این معانی نیز بظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است

بوسیله این سنن کرامت آثار پس
ظاهر و باطن خویش را بمراقبت
مقامات مزین و محلی گردانند
محل بدایع حکمت شود و وصول
وارد او دست دهد و از وی
غرائب علوم ظاهر شود و
علم تصوف عبارت از این
بدایع و روایع است که السنه
سنن محمدیه صلی الله علیه و آله
و شرایع حمیده اند و نا طو
مجملی گفتم نکردم زان بیان
ور نه هم افهام سوزد
هم دهان

الله
اینکه از شرب کرم کن بهره خویش
تا که حوض کوثری یابی به
فلا تعلم
نفس ما اخفی لهم
من قرة اعین جزاء بما کانوا
یعملون
فی الحدیث القدسی اعددت
لعبادی الصالحین ما لا
عین رأت و لا اذن سمعت
و لا خطر علی قلب بشر

نعماء

شیار ... وزن خیار ... شکافته برای زراعت ... خود زراعت ... گویند و بمعنی اول نیز آمده است والسلام

لا محاله موقوف باشد به برهان پس اگر کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح
مستحق تکذیب باشد و اینکه گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف جزوی و اطلاع
بر مغیبات که از مقوله کرامات است در موضع دیگر لایق بوی بیاید و اما طریقه اشراقیان
نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بسلوک
راه ظاهر و تفاوتی با تصوف ندارد مگر باینکه تصوف در برابر تکلم است و اشراق در برابر
حکمت با این معنی که هرگاه سلوک راه باطن بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقوانین
حکمت منطبق است طریقه اشراق باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد
کلام مطابق است طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی مر مشائی را و همچنین مذمت صوفی مر متکلم
و عالم رسمی را راجع شود باینکه ایشان اقتصار بسلوک راه ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات
را نموده داشته اند و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی که غرض اصلی همان است
را ضایع و مهمل گذاشته و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را در این باشد که ایشان تحصیل
علم ظاهر و تحقیق طرق برهان نکرده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت هر دو
طایفه راست گفته اند چه کمال حقیقی در آراستگی ظاهر و باطن است اما ترک باطن و اکتفا
بظاهر تقصیر و غرور است و سیر باطن بی سلوک ظاهر ضلال و قصور و در مشهور طریقه
اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دانند بطریقه اشراق و طریقه مشاء
و تصوف را نیز طریقی علی حده از طرق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق آنست که حکمت مشاء
در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق در برابر طریقه تصوف و آن هر دو در سلوک راه ظاهر
باشد و این هر دو در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما فرق بین کلام و حکمت
آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسائل عقلیه

مشاهده نتیجه برهانست مجرد از اغشیه اوهام و خیالات تفصیل این اجمال آنکه نفس ناطقه
هر چند آمیخته تر بود با شهوت و غضب و سایر قوای جسمانیه در ادراک عقل مر معقول را مشوب
به پرده های وهم و خیال او هر چند معتاد مر شود بترک عادات و رسوم مجرد تر از آمیزش
محسوس و موهوم مشاهده عقل مر معانی مجرده را بی پرده تر و روشن تر باشد و عقل
غیر مرتاض که مباشر رسوم و عادات و مزاول اصطلاحات و عبارات بود معلوم او
هر آینه مفهومات باشد و مفهومات چون از قوالب الفاظ و عبارات و اوضاع
و اصطلاحات در ذهن حاصل شود خالی از عوارض حسیه و وهمیه نتواند بود
پس مشاهده او حقایق اشیا را در ضمن مفهومات محفوفه بعوارض جزئیه شبیه باشد
بدیدن شخصی مر محسوسات را از پس پرده که حایل باشد میان بصر و مرئی و لا محاله
این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا باختلاف پرده حایل در رقت و غلظت و
لطافت و کثافت هر چند پرده تنکتر و حجاب لطیفتر مرئی روشنتر تا بمرتبه که
هیچ حجاب و پرده در میان حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عارف باشد که مرتاض
بود بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد بتجرید و تنزیه معانی از اغشیه اوهام و خیالات
و این نیز مختلف باشد بسبب قوة و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را اگر چه
یقین داند اما در پرده داند و عالم محقق منزوی معرض از رسوم و عادات اشیا را بی پرده
ملاحظه کند و این نسبت با و دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد
که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم بکشف بعینه
معلوم ببرهانست و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و تواند بود که چیزی معلوم
شود بکشف پیش از آنکه معلوم شده باشد ببرهان اما حکم بصحت کشف لا محاله

مشهوره در میان اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات وخواه نه واین صناعت را
مشارکتی با حکمت نبوده نه در موضوع ونه در دلائل ونه در فائده چه موضوع حکمت اعیان
بوده نه اوضاع ودلائل آن مرکب از یقینیات منتهی ببدیهیات باشد خواه مسلم ومشهور باشد
وخواه نه وفائده اش حصول معرفت وکمال قوه نظری باشد نه محافظت وضع وظاهر است که این
صناعت از طرق تحصیل معرفت نمیتواند بود وقدمای اهل اسلام را حاجت باین صناعت از دو جهت
بود یکی محافظت عقاید شرعیه از تعرض اهل عناد از سایر اهل ملل وشرایع واین حاجت شامل
عامه اهل اسلام است ودیگری اثبات مقاصد هر فرقه از فرق اهل اسلام بخصوص ومحافظت
اوضاع آن فرقه از تعرض سایر فرق اسلام واین نسبت بهر فرقه لا محاله مختلف شود واینکه
گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام ورفته رفته در کلام افزودند وبتحریر
محافظت اوضاع اکتفا نکرده شروع در تحریر وتقریر ادله بر اصول وقواعد دینیه نمودند
وبنای ادله بر مقدمات مشهوره ومسلمه گذاشتند واز طریقه مستقیمه که مثل صحابه وتابعین
که تأمل وتفکر ورجوع بعلماء صحابه وائمه تابعین بود دست برداشتند واین طریقه را طریقه
تحصیل معرفت شمردند بلکه طریقه تحصیل را منحصر در این کردند واین اندیشه بسیار از صحت
واستقامت بسیار دور چه اعتماد بر شهرت وتسلیم در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است
بلکه اکتفا بتقلید محض بسلامت نزدیکتر واز فتنه ضلالت دورتر واین طریقه در اسلام
بجهت آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی بجهت هدایت عباد ومحافظت
بلاد اختیار نموده ضایع ومهمل گذاشتند بتصرف وپیروی خلفای جور وائمه ضلالت
نمودند وآن مسلطان جابر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج شدند
بتربیت این طبقه علما که در حقیقت جهال وارباب ضلال اند وبحمایت ایشان این طریقه مسلم

عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقفی در این امور بثبوت شریعت ندارد پس از تحصیل
معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بنهجی که موافق نفس الامر بوده
باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود ببدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقف
وایستادگی نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضع از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بوده
تاثیری باشد طریقه حکما بود و علم حاصل شده باین طریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و
لا محاله موافق شرایع حقه باشد چه حقیقت شریعت در نفس الامر ببرهان عقلی محقق و ثابت
اما این موافقت را در اثبات مسائل حکمیه مدخلیتی نباشد و ثبوت وی موقوف بران نبود و اگر
احیانا مخالفتی میان مسئله حکمیه که ببرهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل
قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع بنوعی بود که قابل تاویل نباشد و آن مسئله عقلی
از مسائل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد کاشف بود از وقوع خللی در طریق ثبوت آن
مسئله و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست اصابت
نکند اما اگر آن مسئله از مسائل موقوف علیه ثبوت شرع بود حکم بوقوع خللی
در طریق آن مسئله متعین بود اما اتفاق جمیع عقول در آن و عدم اصابت احدی بر
حقیقت آن روا نبود زیرا که منسد باب اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم
زمانی عالم چه نقیض وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست پس اتفاق عقول در آن جایز
بود و مثال دوم مسئله نفی علم بجزئیات چه نقیض وی لا محاله موقوف علیه ثبوت نبوت است
پس اتفاق علما در آن روا نبود این بود بیان حقیقت علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه
اعتبار شد یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما صناعتی باشد که
قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت بدلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مشهوره مسلمه

سبق ذکر یافت
که از رسائل رسل برای بیان
احکام جزئیه از مسائل ذوایع
و سنن که بهره‌وری آن موجب
وصول بحق و حصول قرب
وجود مطلق است بنحو
جزئیه جزئیات
احکام معلوم
کسی
جز واجب نتواند بود چه
عرصه عقل بشری تنگ
و پای سیر در سلوک
این راه
لنگ

باید کرد و اقتصار در عملیات بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید
کاملان حقیقی را از دست نباید گذاشت

ذکر سبب حدوث علم کلام و جدل و پیدا شدن اشعریت و اعتزال

از زمان بدو ظهور اسلام تا آخر زمان
حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلم مقرر نبود که صحابه و تابعین در معارف الهی و سایر مسائل
دینی گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث و تدوین و تالیف را افاده و استفاضه (استفاده) علوم خوض
نمایند بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بنا بر آیاتی که مشتمل بر امر نظر و فکر
و تدبر و تامل در آیات انفس و آفاق غرض صدد (شأن نزول) در میان نهاد عقلا و مستعدان اهل اسلام
بر تامل و نظر بود و در سوانح مشکلات مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از
زبان وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدور
و میسر میگشت و همچنین بعد از زمان حضرت رسالت خواص امت را استفاده از خدمت
حضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه و عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان
ممنوع بودند از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف یقینی و آنحضرت در اکثر
زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت ظاهری بنا بر مصلحتی که میدانست و مامور بآن بود ممنوع
بود اما در امور دینی و مسائل علمی مسلمین نگذاشت که احدی برای و انتحال النص صریح نمایند
بود و بعد از زمان حضرت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه طغیان ارباب عدوان بنوعی
بالا گرفت که علماء اهل بیت پیغمبر که اکثر اوصیای آن سرور بودند علیهم السلام میسر
نشد اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن و بدین سبب عوام الناس محروم
شدند از تحقیق و تفتیش مسائل علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از نجباء شیعه که مستعد بمعرفت
ائمه دین و موفق بملازمت علماء طاهرین بودند و خدمت ایشان را بر نفس و اهل و مال

اولئک الذین هدی الله فبهداهم اقتده

و فی انفسکم افلا تبصرون

ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون

مسلّم اهل اسلام گشت و این کلام متأخرین است و این صناعتی است که قسیم حکمت است و با حکمت
در موضوع و غایت مشارک و در مبادی و مقدمات اوّله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام
متأخرین گفته اند که علمیست باحوال الموجودات بر نهج قوانین شرع و باین قید احتراز نموده اند
از حکمت چه موافقت قوانین شرع یعنی بنای ادلّه بر مقدمات مشهوره و مسلّمه میان اهل شرع
در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلّمات لازم نیست که یقینیات باشند لیکن اگر
بحسب اتفاق یقینی باشند لهذا از این حیثیت بکار برند و الا ظنیات را در مسائل علمیه معتبر نشمارند
و جماعتی کثیری از جهال بصورت علماء بر آمده اند و از این قید غلط کرده اند و با نا شسته
بر ساده لوحان مغلطه نموده اند که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و
باین سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم روشن شد که مراد از آن
قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل در معرفت بنوعی که مشوب بتقلید نبود منحصر در
طریقه برهانست و بنای دلایل بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند و خواه کلام و از این
که بعضی حکما در بعضی مسائل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلکه جماعتی که بعضی
اشخاص معینین مشهورین بحکمت کشند و تقلید ایشان لازم شناسند و هر رطب و یابسی که
از ایشان منقول شده حق دانند البته جماعت مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود چرا
بتقلید انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بتخصیص که از اهل استعداد نبود
و تصور کمال حقیقی نکرده باشد و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام
ایشان دانستن و هدایت را مقصود در پیروی ایشان داشتن محض ضلالت و صرف شقاوتست
بلکه متبع در طریق تحصیل معارف محض برهانست و بمجرد حصول یقین است لیکن نه متکلم بودن
لازم است نه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح باید

واصل بن عطا بسبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و این جماعت ترتیب رای عقلی
نموده آیات و احادیثی که مضمون آن بحسب ظاهر موافق آرا و عقول ایشان نمی‌نمود تأویل
آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌نمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهر آیات بر صرفه که شنیده
بود تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تأویل آن می‌نمودند و تأویل و رای معتزله را بدعت دانسته
می‌دانستند و ایشان را مبتدع می‌دانستند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و جماعت
می‌داشتند و دلیل بر ضلالت و گمراهی ایشان مبین این است که ایشان در مسائل فرعی که
شرعی محض است رای و قیاس عقل را معتبر می‌دانند و در اصول دین که عقلی محض است رای عقول
را اعتبار نمی‌کنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت تشبیه گرفتار شدند
بسبب آن بود که سد ابواب تأویل علی الاطلاق نموده آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
و امثال آن و حدیث و نظایر آن را بر ظاهر حمل کرده از یکی بتجسیم و از دیگری بتشبیه تولد نمود
و این جماعت را در بدایت حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تأیید آن بادله و قیاسات جدلیه حاصل
نبود بلکه بمجرد تمسک بظواهر آیات و احادیث اکتفا می‌نمودند تا زمان ظهور ابی
الحسن اشعری که از اعاظم تلامذه ابی علی جبائی که از علمای معتزله است و وقوف عظیم او را در
علم کلام و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله از مسائل با استاد خود مخالفتی سانح شده بعد از
مباحثه بسیار ترک مذهب اعتزال نموده طریقه اهل سنت و جماعت را اختیار نموده در تقریر
مقاصد آن جماعت که بغایت بی‌رونق بود سعی بلیغ بجای آورده بازاء هر قاعده و اصلی از اصول
معتزله اصلی و قاعده وضع کرده و این جماعت بعد از او باو منتسب گردیده باشعریه موسوم شدند و
چون جمود ظاهریت بر اکثر طباع غالب است ملت ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط نظریه
مندرج شد و خلفا و ائمه جور نیز در اغلب بنا بر آنکه قواعد مذهب ایشان موافق مصالح آنان

[margin]
یعاقب بالنار والثالث
یثاب ولا یعاقب قال
الاشعری فان قال الثالث
یا رب لم امتنی
صغیرا
ابقیتنی
ان
اکبر فاؤمن
بک و اطیعک
فادخل الجنة فقال
یقول الرب انی کنت اعلم
منک انک لو کبرت لعصیت
فدخلت النار فکان اصلح
لک ان تموت صغیرا
قال الاشعری
فان قال
الثالث
یا رب لم تمتنی صغیرا
اعصی فماذا یقول الرب فبهت
الجبائی وترک الاشعری مذهبه

و فعال برگزیده و کمر اطاعت و بندگی محکم بر میان اعتقاد صافی بسته در تحقیق علوم
دینی همی نمودند و سایر مسلمانان که بسبب اغوای طغیان ائمه جور و اقتضای هوای نفس
اماره توفیق اهتدا نیافتند محتاج شدند که بفکرها و رایهای نا آزموده نا پرورده بمنطق
ناسنجیده بمیزان نظر خوض در مسائل علمی و معالم دینی نمایند چه تحصیل معارف اگر چه بسبب نظر
و عقل عقلا در تحقیق آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح مشروط بشرایط و موقوف بقوانین
و ضوابطی چند است که حکمای سلف بارشاد انبیاء ماضی بتدریج و تعاقب ایام ترتیب آن نموده اند
و در استکمال آن سعیهای بلیغ بظهور رسانیده و بدون تمهید آن دریافت حق و اصابت صواب
بغایت متعسر بل متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق رجوع برایهای نا صواب خود
نمودند از هر گوشه ناقصی بصورت کاملی سر بر آورده در اضلال اهل اسلام فتنه گوسالهٔ سامری
شروع تمام یافت و اعظم آنها حسن بصری بود که در مسجد بصره براه زنی اهل اسلام علم ضلالت
بلند ساخته رایات ضلال بر افراخت و در مجلس او گفتگو و جدال در مسائل دین بسیار شد
و تلامذه و شاگردان جمع آورده و اختلاف در میان ایشان بهم رسید و نخستین کسی
که از تلامذه او کمر مخالفت بسته واصل بن عطا بود که در مسئله از مسایل رای او را مرجوح
داشته خلاف آن در نظر رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی بسیار از مجلس او گوشه
گرفته از صحبت او اعتزال جست و در پیش ستونی از ستونهای مسجد که در برابر معرکه استاد
خود آراسته جمعی که در آن رای با او موافقت داشتند بر او گرد آمده هنگامهٔ اختلاف را گرم
گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شده از
گفتن بنوشتن رسید و بتدوین انجامید و مصنفات [illegible] و حتی کتب مؤلفه شایع شد و اصول
و قواعد این موضوع شد و فنی حاصل شده از این گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع واصل

ثم ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولا کافر فی
المنزلة بین المنزلتین قال لان
الایمان عبارة عن خصال خیر اذا اجتمعت
سمی المرء مؤمنا وهو اسم مدح
والفاسق لم یجتمع فیه خصال الخیر
فلا یستحق اسم المدح

ولوجود سایر اعمال الخیر
فیه فاذا مات بلا توبه خلد
فی النار اذ لیس فی الاخرة
الا فریقان فریق فی
الجنة وفریق فی
السعیر
لکن
یخفف علیه
ویکون درکته فی النار
فوق درکات الکفار فقال
الحسن اعتزل عنا ولذلک
سمی هو واصحابه
معتزله

کلیه و جزئیه و مفهومات معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الأمریه و اعتباریات
محضه است مقدور و میسور اکثر مردم نیست بلکه اهتدا بآن مخصوص اخص خواص است واجب
شد در حکمت الهی وضع طریقه دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است
یعنی تصویر حقایق معقوله بصور اعیان محسوسه و تبیین معانی کلیه بتعیین امثله
جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیا انبیا است بتعلیم الهی مر عامه مردم را و طریقه حکمت
طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین است بترتیب نظر عقلی مر خواص و مستعدین
نظر را و هر حکیمی تمثیل تواند فهمید اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی
تمثیل تواند کرد تمثیل او حجت نتواند شد برای دیگری بلکه ممثل تا مصدق بمعجزه که
تصدیق الهی است نباشد چنانچه در انبیا تا منتهی نشود بتصدیق الهی چنانچه
در اوصیا بطریق نص انبیا تمثیل او حجت بر دیگری نشود پس معلوم شد که فراگرفته شود
از معصوم بطریق تمثیل بمنزله اولیات باشد در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی
افاده یقین کند دلیلی که مؤلف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم افاده یقین
تواند کرد باین طریق که این مقدمه گفته معصوم است و هر چه گفته معصوم است حق است
پس این مقدمه حق باشد اما ثبوت مقدمه از معصوم باید که یقینی باشد و این وقتی تواند
بود که وجود معصوم در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است چه هرگاه معصوم
موجود بود تحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم مقدور بود اما اگر موجود نبود
وجود او در زمان پیش کافی نتواند بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن نبود مگر بطریق
تواتر و حصول تواتر نشد و در کسی نتواند بود بلکه اگر صحیح
تواتر اتفاق افتد مقدمه ثابت شود و الا بطریق دیگر در ثبوت وی نتواند بود پس
این قسم کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بگفته معصوم کلام مؤدی

انان بود حامی این طبقه بودند لهذا مذهب اشعریت در میان اهل اسلام شیوع تمام یافت
واکثر علماء اشعری برآمدند اما قواعد اعتزال بنابر آنکه مبنا شی بر اصول عقلیه است اکثر بر قواعد
حق نزدیکتر و بطریق صواب نزدیکتر است اگرچه دلایل ایشان جدلی و قیاسات ایشان غیر برهانیست
و سببش آنکه ایشان را مطالعه کتب فلاسفه که بسعی خلفا از عبری بعربی نقل شده بود
اتفاق افتاد و مطالب آنرا بتخصیص در علوم الهیه موافق آرای خود یافتند و از براهین
آنکه مقدماتش بنابر عدم مسلمیت یا عدم شهرت در میان اهل اسلام رواجی نداشت
اعراض نموده مقاصد آن قوم را بدلایل مبتنیه بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند
و هر اینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرتی تمام و قوتی ما لا کلام در فن کلام
حاصل شد و طایفه اشعریه برین معنی مطلع شده بنابر آنکه هر چه در صدر اسلام معمول
نبود بدعت می شمردند مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند
و بسعی آنجماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام بنوعی شیوع یافت که عاقبت علمای
معتزله نیز سرایت نموده و بالجمله تدوین عداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد
و اگر نه حکمت در اسلام فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و اسرار قران و حدیث نیست و توهم
مخالفت میان شریعت و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو و میتواند
بود که حقیقت این دعوی در تضاعیف این رساله مفهوم ارباب انصاف گردد بتوفیق
الله تعالی

ذکر کلام و وجه صواب فرق وی از حکمت

از سخنان
گذشته مفهوم شد که کلام مشهور که منقسم باشعریت و اعتزال است بسبب ابتنای آن
بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینیه معتبر و مؤدی بصواب نیست و طریقه حکمت
که مؤدی بصواب است چون مبنی بر تحقیق و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه

محققین علماء مطلق موافقت کافی نبود بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنی معتبر بود

پس نزد ایشان تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بوده نه بر سبیل تحقیق چه

صورت فرس بر دیوار در حقیقت فرسیت با فرس موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و

صورتی که اشیا که آنرا علم خوانند در حقیقت با اشیا موافق بود نه تنها در ظاهر و دلیل بر اینکه صورت

اشیا در ذهن حاصل میشود داخل آنست که چیزهائی که از ما غایب و دور باشند ما در نفس خویش تمیز

آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موقوف

آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل بر اینکه صورت اشیا بحقیقت اشیا در ذهن حاصل

میشود نه تنها بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی بایستی که ممکن

نشدی کنه و حقیقت هیچ چیز معلوم کردن و حال آنکه کنه و حقیقت بعضی اشیا بیقین

معلوم ما هست مثلا ما را یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی

و امثال آنها همین است که معلوم ماست و غیر آن احتمال ندارد و هر که در این امور شک نماید

قابل تخاطب نباشد اینست بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مختص به هر یک آنست

که گاه باشد که شناخت و معرفة گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند

و دانستن و علم گویند و دانستن مرکبات خواهند و باین اطلاق خداشناسی را شناخت

و معرفة گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چیزی معلوم شده باشد و فراموش

شده و بار دوم معلوم شده این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفة گویند و علم

و دانش را عم از این اطلاق کنند و باین معنی است که خدای تعالی را عالم گویند و عارف نگویند

اما معنی مختص بادراک آنست که گاه باشد که ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات خواهند

و در مقابل آن دانستن کلیات و مجردات علم و نطق و عقل خوانند و باین اطلاق است که

وجود ذهنی را این
احکام نسبت والماهیة
محفوظة فی کلا الحالین
و از این است که گفته شد
اشیا در خارج
اعیانند و
در ذهن
صور

موجب صواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین و فرق همین باشد که طریقه
حکمت افاده یقین تفصیلی کند و این طریقه افاده یقین اجمالی و این طریقه قدماء متکلمین
امامیه است مثل هشام بن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم
اجمعین ثابت است که ایشان کلامی که از ما مأخوذ باشد مدح و غیر آن مذموم و مراد همین کلام است
که بیان کرده شد تمام شد مطالب مقدمه و بعد از این شروع در مقاصد رساله کرده شود پس بتوفیق
الله تعالی مذکور شد که در این رساله سه مقاله است **مقالهٔ اولی در علم خودشناسی**
چون دانسته شد که انسان مرکب است از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح
که نفس ناطقه بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود ان شاء الله تعالی

باب اول از مقالهٔ اولی در بیان حقیقت جسم و بعضی از احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب بدن از عناصر اربعه و اخبر متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این رساله نافع
یا ضروری بود و مجموع آن در فصول متعدده مبین شود

فصل اول در بیان معنی علم و ادراک و امثال آن چون این رساله در شناختن چیزها است
پس نخست شناختن را باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی
و معرفة و علم و ادراک در عربی گاه همه بیک معنی اطلاق شود و گاه هر یک بمعنی جدا گانه
اما نزدیک باشند بهم و هر گاه بیک معنی اطلاق شوند آن معنی نزد علما صورت چیزها
باشد که در ذات آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی و آلتی باشد که صورتهای
اشیاء در او حاصل تواند شد و مراد از صورت چیزی باشد از شی که بعینه آن شی نباشد
اما موافق آن شی باشد چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار و پیش محققین

نظری و کسبی گویند و معنی نظر و کسب که فکرش نیز گویند در اصطلاح علماء ملاحظه کردن
ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیه را که آنرا واسطه و وسط نیز گویند بجهت حاصل
شدن صورت علمی موقوف اعنی علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر
نباشد آن علم را بدیهی و ضروری نیز گویند خواه هم چنانکه محتاج بصورت علمی سابق که
وسط باشد نیست محتاج بچیز دیگر هم نباشد مانند تجربه یا مشاهده و امثال آن
و آنرا اولی گویند مثال الکل اعظم من الجزء و مثل النفی والاثبات لا یجتمعان ولا یرتفعان و خواه
محتاج بچیز دیگر باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون علم بخواص ادویه
و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند چون تصور حرارت و برودت
نحو قولنا النار حارة والشمس طالعة مضیئة و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت تجویز عقل
کذب ایشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه
و گاه باشد که علم بدیهی موقوف باشد بر واسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم باینکه اربعه
زوج است که موقوفست بر انقسام بمتساویین که در وقت تصور اربعه غایب نمی
تواند بود از ذهن و این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند و گاه باشد که موقوف
بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه و مشاهده و سماع نیز نباشد اما
موقوف باشد بقوتی از ذهن که آنرا حدس خوانند و این قسم را حدسیات گویند مثال آن
نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس در وقت غایت
بعد که هر دو در دو جانب متقابل از زائی واقع باشند تمام نورانی نماید و در وقت غایت
قرب که هر دو با هم در یک جانب از زائی بر یک سمت هم واقع شوند اصلا نمی نماید و در میان
وضعین بتدریج نمایان شود تا بغایت رسد صاحب قوة حدس جزم نماید که نور قمر

معنی تصور و تصدیق

که حیوانات غیر انسان را سده‌یک خوانند و ادراکات آنها استعمال کنند اما عالم و عاقل و ناطق
نگویند و فرق میان علم و میان عقل و نطق آنست که علم را بر معنی اعم اطلاق کنند اما
عقل و نطق را بر غیر معنی مذکور اطلاق نکنند و بهمین معنی ناطق فصل ممیز انسانست از سایر
حیوانات و مراد ما در این فصل بیان احوال مفهوم اعم است که مشترکند در آن علم و معرفه و ادراک
اعنی صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو قسم است زیرا که اگر صورت چیزی که نسبت صحیح
آنچیز حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای چیزی دیگر چنانچه زید نویسنده است چه نویسنده
را ثابت کرده‌ایم برای زید یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از چیزی دیگر چنانکه زید شاعر
نیست چه شاعر را نفی کرده‌ایم از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت غیر حکم
باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان بی آنکه چیزی برای او اثبات کنیم یا از او
نفی کنیم و گاه باشد که تصور گویند و علم بمعنی اعم خواهند و درین هنگام تصور مقابل
تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد بر تحقق تصور ساذج چه
بی تصور مفهوم زید که منسوب الیه است و تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت
میان ایشان که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کتابت یا بسلب آن نتوان کرد
و ازینجا جمعی گمان کرده‌اند که تصدیق مرکب از مجموع تصورات و حکم است و حق آنست که
تصورات شرط تصدیق‌اند نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود بنظری و بدیهی چه اگر
حصول وی در ذهن موقوف باشد بر حصول صورت علمی دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب
تواند بود از ذهن تا از تصورات ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب چون موقوف بودن
حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق
بانکه موجود محتاج بموجد است بر تصدیق بانکه آن موجود ممکنست این قسم علم را نظری

معنی الهام

۱۴

نسیان کند که غیر او را در عمری حاصل نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مرتب بی آنکه شود
کسی در تصور مطلوب باشد روی دهد و از آنجا نتیجه علمی که لازم آن مقدمات باشد حاصل
خواه آن نتیجه در وقت دیگر مطلوب بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد و این
قسم از نظر را الهام خوانند و چون علم دانستن اشیاست و اشیا یا ذواتند و آنچه بمنزله
ذوات و یا احوال و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور که متعلق است
بذوات اشیا و تصدیق که متعلق است باحوال و صفات و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد
آنست که گاه باشد که مفهوم محمول چیزی باشد اما مطلوب اثبات آن حال باشد
بلکه معلوم الثبوت باشد و در این وقت آن حال را التفات ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حالی
دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بآن حال توان کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد
اثبات صفتی برای او کنند و مثالش انسان و کاتب چه انسان ذاتست و کاتب حال چنانکه گوئیم
انسان کاتبست و تواند بود که انسان بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حال دیگر برای او اثبات نمائیم
چنانکه گوئی که کاتب شاعر است و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعر است بلکه مقصود آن بود
که ذات انسان منظور بعنوان کاتب شاعر است پس هرگاه که شی معلوم بذات باشد نه بعنوان حالی
از احوال گویند آن شی معلوم بکنه است و چون معلوم بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجه
بود و علم بوجه علم بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شیء در ذهن حاصل شود آن صورت را
باین اعتبار که مطابق آن شی است علم گویند و آن شی را باین اعتبار که صورت او در ذهن درآمده موجود ذهنی
گویند و باین اعتبار که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند و باین اعتبار که
مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین اعتبار که از لفظ فهمیده شده مفهوم گویند و چون
مفهوم که صورت مطابق شیء است معتبر باعتبار آن شی است که مطابق اوست پس اگر مطابق

معنی نظر و کشف

قسم مستفاد است از شمس و بسیار باشد که کسی تصور اوضاع مذکوره نماید بنا بر فقدان
قوت حدس جزم مذکور او را حاصل نشود و از آنچه در بیان نظر و فکر گفتیم معلوم شد که
نظر و فکر ملاحظه معقول است بجهت حصول مجهول و ظاهر است که ملاحظه شیء بجهت شیء دیگر فرع
تصور آن شیء دیگر است پس ناظر اول تصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از آن متوجه شود
بسوی معلوماتی که نزد ذهن حاصل بوده باشد تا از آن جمله وسط را اعنی معلومی را که واسطه
حصول مطلوب باشد پیدا کند تا ذهن و برا انتقال از آن وسط بسوی مطلوب حاصل آید
پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی وسط دوم از وسط بسوی مطلوب
وگاه باشد که در وقت تصور مطلوب بی آنکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند وسط دفعة ملحوظ
ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج بمجموع حرکتین نشود و این قسم از نظر را در
اصطلاح فکر اطلاق نکنند بلکه فکر را مخصوص دارند بانچه مجموع حرکتین در او لازم باشد
و این قسم را حدس خوانند پس حدس باین معنی که قسیم فکر است قسمی از نظر است بنسبت غیر حدسی
که قسم بدیهی است و چون حصول وسط دفعی بر حسب اتفاق است نه بر سبیل لزوم
و از شان نظر هست که غایب باشد از ذهن پس منافاتی با نظری بودن ندارد و این نوع
از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت آنرا کشف نامند و عامه این طایفه مقابل نظرش
دانند و چون در ماصنت و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی باشد از صور محسوس و موهوم
هر آینه معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات
مناسبه آن بر سبیل دفعه یا بادنی توجهی روی دهد و پیدا کردن مناسبات بجمعی نباشد
و فکر و اندیشه بسیار نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود که تا پیدا
کردن عالم غیب مر ناظر مقدمه از مقدمات مطلوب را صاحب خلوت بتحصیل مطالب بسیار

معرّف قول شارح

ازان شی نباشد بخلاف عرضی پس اکر جایز الانفکاک

شی لامحاله جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض و اکر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند

مثال اول صنعت کتابت مر انسان را و مثال ثانی قدرت بر اموختن کتابت مر انسان تام

الخلقه را و چنانکه فصل قریب و بعید باشد جنس نیز قریب و بعید باشد چه جنس را نیز

جنس تواند بود و جنس جنس شی جنس از شی باشد اما بعید همچنین بعد را نیز مراتب باشد

بعید و ابعد تا منتهی شود بجنسی که او را جنس نبود و او را جنس الاجناس خوانند و هر

جنسی که در تحت جنسی بود نوع بود بنسبت بوی و او را نوع اضافی خوانند و آن اعم باشد

از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی کویند و این جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود

جنس نباشد پس در تحت او نوعی نبود و او را نوع الانواع کویند و ما بینهما متوسطات و ترتیب

اجناس را تصاعد و ترتیب انواع را تنازل نامند و چون مجهول تصوری باشد تحصیل

علم ان از راه تصدیق نتوان کرد و اکر تصدیقی باشد از راه تصور حاصل نتوان کرد چه تصور

و تصدیق در حقیقت مختلفند و میان ایشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی وسیله معرفت

دیکری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل تصور از تصور و معلوم

تصوری که از او مجهول تصوری دانسته شود معرف و قول شارح خوانند و معلوم تصدیقی که

از او مجهول تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس کویند و مجهول تصوری اکر جزئی باشد علم بان

از راه تصور حاصل نشود چه اکر تصور بصورة همان جزئی باشد هر آینه مجهول نباشد و اکر بصورت

جزئی دیکر باشد البته مخالف و مباین او بود و بر او صادق نباید و از مباین شی شی را

نتوان دانست و اکر بصورت کلی بود که بر آن جزئی صادق نباشد هیچ کونه مناسبتی حاصل

نباشد و اکر بر آن جزئی صادق باشد لامحاله بر جزئی دیکر نیز صادق باشد چه کلی

البته مشترک میان کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه مجهول بود دانستن

کلیات خمس

مطابق بود او را با شیء واحد بعینه باشد بحیثیتی که عقل تجویز مطابقه او با غیر آن شیء نکند آن مفهوم را
جزئی خوانند چون مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم را کلی و آن
افراد او را جزئی خوانند چون مفهوم انسان نسبت بزید و عمرو و بکر الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس کنی
با افراد با تمام حقیقت مطلقه افراد باشد باین معنی که در حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود
که در حقیقت فرد دیگر داخل نبود بلکه تفاوت در میان افراد نامو خارجه از حقیقت باشد آن
کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس با فراد خود و اگر تمام حقیقت مشترکه باشد نه مطلقه باین معنی
که در حقیقت هر فردی که مشترک باشد میان آن فرد با سایر افراد چیزی داخل نباشد که آن
چیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و
حمار و غیر آن که هیچ جزوی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک میان افراد نیست
بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص بهر یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و
صاهل که مخصوص فرس الی غیر ذلک و این تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لا محاله بعض
حقیقت مطلقه افراد باشد پس آن بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص
بیک فرد باشد چون ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه باشد
نه تمام حقیقت مشترکه چون حساس پس این هر دو قسم را که جزء حقیقت مختصه و جزء حقیقت
مشترکه باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را فصل بعید و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد
بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مخصوص بیک حقیقت
بود او را خاصه خوانند چون مفهوم کاتب قیاس با فراد انسان و اگر شامل حقایق بسیار
باشد عرض عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با فراد حیوان و کلیات خمس عبارت از این
اقسام باشد و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یک از دو قسم اخیر را عرضی گویند و ذاتی شیء

منفصله آن بود که حکم بمنافات یا بسلب منافات میان دو نسبت کنند مثال موجبه العدد
اما زوج واما فرد وسالبه لیس العدد اما زوج واما منقسم بمتساویین ودر شرطیه منفصله مقدم
وتالی بالطبع از هم ممتاز نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد وان دیگری تالی
پس تواند بود که مقدم تالی شود وتالی مقدم ومجهول بودن در تصدیق راجع شود بمجهول
بودن در حکم چه تصور آن ثلثه در حقیقت تصدیق نیست پس هرگاه حکم یعنی ثبوت محمول
برای موضوع یا سلب محمول از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت
برای موضوع باشد وملزوم محمول مطلوب یا معلوم السلب باشد از موضوع ولازم محمول
مطلوب چه هرگاه ملزوم ثابت باشد برای شی لازم نیز البته ثابت باشد وهرگاه لازم مسلوب
باشد از شی ملزوم نیز مسلوب بود مثلا هرگاه تصدیق العالم حادث مجهول بود جهل راجع بثبوت
حدوث برای عالم شود پس چون تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد ثبوت حدوث
نیز لازم آید وهرگاه تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول باشد جهل راجع شود بنفی قدم از عالم
پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر
دو صورت دو قضیه حاصل شود یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب ودیگری
از اثبات محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول گوئیم العالم متغیر وکل متغیر حادث
قضیه مطلوبه که العالم حادث باشد حاصل شود ودر صورت دوم یک قضیه از نفی واسطه
از موضوع مطلوب حاصل شود وقضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه گوئیم
العالم لیس بثابت وکل قدیم ثابت پس قضیه مطلوبه که العالم لیس بقدیم است حاصل شود
ودر اصطلاح علما موضوع مطلوب را اصغر ومحمول مطلوب را اکبر وواسطه را حد اوسط گویند
واز این دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند وان دیگر را که مشتمل بر اکبر

مجهول جزئی منحصر باشد در مشاهده و احساس و اگر مجهول تصورات کلی باشد علم بآن بکلی

یا بمجموع کلیاتی که معلوم باشد و صادق و مختص بآن حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود

پس آن کلی تمام حقیقت مطلقه وی نتواند بود چه تمام حقیقت مجهوله مجهول باشد و تمام حقیقت

مشترکه وی نیز نتواند بود چه حقیقت مشترکه مخصوص بوی نبود و عرض عام نیز نتواند بود لهذه

العلة بلکه جزء مختص بوی باید و یا عرض مختص بوی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با جزء

مختص یا با عرض مختص پس معرف شیء یا مرکب بود از جنس و فصل یا از جنس و خاصه و یا مرکب

نباشد بلکه فصل قریب باشد تنها و یا خاصه باشد تنها پس و تعریف اگر بفصل قریب باشد

آن تعریف را حد خوانند پس اگر با جنس قریب نیز باشد حد تام خوانند والا حد ناقص و اگر

تعریف بخاصه باشد رسم خوانند پس اگر با جنس قریب باشد تام باشد والا ناقص و

چون از تصدیق تعبیر کنند از عبارت آن قضیه خوانند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد

موضوع و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود رابطه در عبارت ضروری

نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد چون زید هو کاتب والا ثنائی چون

زید کاتب و حکم اگر ایجابی باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید

کاتب و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خوانند چون

مثالهای مذکوره و اگر معلق باشد شرطیه گویند مثال الشر ان کانت الشمس طالعة فالنهار

موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فاللیل موجود و این سالبه

باشد و در قضیه شرطیه جزء اول را که معلق علیه است مقدم گویند و جزء ثانی

را که معلق است تالی خوانند و شرطیه متصله باشد و منفصله متصله آنست که

حکم باتصال یا بسلب اتصال میان دو نسبت کنند چون دو مثال مذکور و منفصله

و رابطه زمانیه بود و غیر زمانیه غیر زمانیه چو هو نفس نسبت دلالت نکند و رابطه زمانیه دلالت کند بر نسبت محمول بموضوع و زمان نسبت موضوع بمحمول چون افعال ناقصه در لغت عرب و از این است که این افعال را افعال ناقصه گویند و در لغت مذکوره از برای رابطه غیر زمانیه لفظی یافت نشده فاستعیر لها هو

روز موجود بود لیکن آفتاب طالع است نتیجه لیس روز موجود بود و اگر گوئیم لکن روز موجود
نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس البته مرکب از قضایا متعدد است
هر قضیه بحسب حکم یا بدیهی است یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس
دیگر و لا بد منتهی شود ببدیهیات و الا حصول علم ممتنع شود و حکم در هر قضیه اگر بدیهی باشد
ثابت باشد مقدمات بدیهیه یقینی بود و الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش
یقینی بود آنرا برهان گویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و ازاله شبهات
باطله و اگر جمیع یقینی نبود منقسم شود بجدلی که مرکبست از مشهورات و خطابی از مقبولات
و ظن و شعری از مخیلات و مغالطی از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیهه
بحق و هر کدام در غرضی از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند
و تحقیق احوال علم در این رساله مقصود بود در این فصل اگر طولی واقع شد اما خلاصه علم
منطق با وجز تقریرات و اوضح تحریرات در وی مبین شد اگر چه غرض آن نیست که مطالعه کنند
این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد می تواند شد و علی ای الحال
اطلاع بر این قدر از اصطلاحات منطق ضروریست و باید دانست که نسبت علم منطق
بصحت برهان نسبت علم عروض است بصحت وزن شعر چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم
عروض مستغنی است صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق محتاج
نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض شود از خود یا از دیگری

فصل دوم از باب اول از مقاله اولی در شناختن جوهر و عرض

موجودات عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگری عرض چه اگر موجود خود بسر موجود
بود نه بتبعیت وجود دیگری چون ذات جسم آنرا موجود قائم بذات گویند و جوهر نام اوست

الغرض من البرهان انتاج الیقین ومن الخطابة اقناع القاصرین عن درک البرهان وارشادهم الی ما هو الاصلح لهم في معاشهم ومعادهم ومن الجدل الزام الخصم ودفع الشبهة وقطعها او دفع الانتقاد ومن الشعر ترغیب النفس وتنفیرها لیترتب علیه الفعل او الترک ومن المغالطة تغلیط الخصم واسکاته والثالثة اولی بالبرهان والجدل اقرب الی الخطابة ونحو ذلك ... الاقناع ... [illegible]

اشکال اربعه

براکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه را بحیثیتی که از آن مرکب قضیهٔ مطلوب لازم آید قیاس نامند
و قضیه مطلوب را اگر از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون واسطه را با موضوع یا محمول
مطلوب مقارنتی لازم است آن مقارنه مختلف می باشد چه مقارنه گاه باین طریق باشد
که واسطه محمول موضوع شود و موضوع محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع هر دو و گاه محمول
هر دو و این هیأت مقارنات وسط با اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود
چه وسط اگر محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آنرا شکل اول خوانند و اگر محمول هر دو باشد
شکل دوم و اگر موضوع هر دو باشد شکل سوم و اگر عکس اول بود شکل چهارم مثال شکل اول
و دوم دو مثالیست که در دو صورت مذکوره گذشت مثال شکل سوم المتغیر عالم و کل
متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل حادث متغیر و از این اشکال اربعه شکل اول بدیهی
الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول نکنند انتاج ظاهر نشود و بالجمله
انتاج این سه شکل بدلیل ثابت شود و این قسم قیاس را که از مقارنت وسط با اصغر و اکبر
بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و مقدمتین او اگر هر دو قضیه
حملیه باشد اقترانی حملی گویند و اگر یکی یا هر دو متصله باشد متصل و الا منفصل
و قسمی دیگر باشد از قیاس که آنرا استثنائی خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه
شرطیه که قضیه مطلوب عین تالیش باشد یا نقیض مقدمش با قضیه حملیه که مشتمل باشد
بر استثناء عین مقدم و در این وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثناء نقیض تالی و در این
وقت نتیجه نقیض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است و تالی لازم و ملزوم
جایز است که اخص باشد از لازم پس اثبات ملزوم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم
نفی لازم نبود و اثبات و نفی لازم بر عکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد رو

معنی مادّه

فرض کرده شد طول خوانند و خط دوم را عرض و سیم را عمق و این ابعاد ثلثه را امتدادات
ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی عرفی نیست بلکه مراد امتدادیست که در اول
اعتبار کرده شود چه بسا باشد که هیچ جانب جسم از جانب دیگر درازتر نباشد و
این سه قسم جوهر در وجود از هم ممتاز باشند و دو قسم باقی با هم مخلوط و آن هر دو
جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است ماده و هیولی گویند و دیگری را صورت جسمیه
بدانکه ماده مایه و اصل چیزی را گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد که
تصرف در او نماید و اثر صنع خود در او ظاهر سازد چنانکه فولاد ماده شمشیر است و چوب
پاره ماده چوب تیر و خالق اجسام نیز جل صنعه چیزی را ماده و اصل این اجسام کرده تا آن
که موضوع صنعت بی‌مثل و مانند وی باشد و آفریدن این اجسام تازه بتازه و نوع بنوع عبارت
از آن باشد که بحسب اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پاره از ماده
کلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی دیگر میشوند چنانچه
نطفه ماده حیوان و غذا ماده نطفه و عناصر ماده غذا و همچنین ماده عناصر جسم
مطلق است اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه
ماده جسم مطلق چیزی باشد که نه جسم باشد آنرا هیولای اولی و مادة المواد گویند و نیز
اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین بر زمان اسلام ماده جسم مطلق اجزائی است که هیچ
جزء از آن اجزا قابل قسمت نباشد نه بحسب خارج و نه بحسب ذهن و قسمت خارجی آنست که
جزئی را از جزئی جدا شود و قسمت ذهنی آنکه جدا نشود بلکه ذهن در وفرض تواند کرد جزئی
که غیر جزئی دیگر باشد در اشاره یعنی اشاره باحدهما غیر اشاره بآن دیگر باشد و هر جزئی از آن
اجزا جزء لا یتجزی و جوهر فرد نیز گویند و جمهور حکما و محققین متکلمین این مذهب را باطل

انواع جوهر

او نیست و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی
گل و امثال وی آن موجود قائم بغیر بود و موجود قائم بغیر بود دو گونه است یکی آنکه آن غیر
مستغنی از او نباشد که اگر او از این غیر زائل شود و چیزی بجای او نیاید آن غیر زائل نشود
چون بیاض نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست دوم آنکه غیر مستغنی
از او نباشد بالمعنی المذکور و این قسم را صورت خوانند چون صورت نطفگی از جسم نطفه (نطفگی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت)
زائل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه لامحاله فاسد شود و قیام بغیر
بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر را محل و قائم باو را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند
و محل صورت را ماده و مطلق محل اعم از هر دو باشد و جوهر بر پنج گونه است یکی عقل
و آن جوهری است مجرد از ماده هم بحسب ذات و هم بحسب فعل و مراد از ماده در اینموضع
قابل اشاره حسی است و مراد از مجرد از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او
نتوان کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست که در صدور
فعل از او محتاج نباشد بآلتی و جارحه و بجهت این قسم مثالی نتوان نمود دوم نفس
و آن جوهری است مجرد بحسب ذات نه بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور
فعل محتاج بآلتی باشد مثال الروح الانسانی سیم جسم و آن معلوم است بحسب وجود
اما بحسب ذات و ماهیت جوهری است که او را سه بعد باشد درازی و آنرا طول گویند
و پهنا و آنرا عرض گویند و سطبری و آنرا عمق گویند و علما از این معنی تعبیر کنند بقابل
ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه سه خطست که راست بر همدیگر در یکموضع گذشته
باشد و میان هر دو خط زاویه قائمه پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه است
که از راست گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از آن خطوط ثلثه خطی که اول فرض

تحقیقت
تحقیق جسم

الکلام این مذهب را اختیار کرده ومشهور این است که مذهب افلاطون نیز این است واین
مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است لا محاله بقابلیت ابعاد واگر صاحب این
مذهب تعین جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید واین تعین را مخصوص جسم نوعی دارد آنگاه
نزاع لفظی خواهد شد چه هیولای اولی را مسمی بجسم مطلق کردانیده خواهد بود و اما
که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترک است میان انواع جسم واعتبار تعین هیولای مسمی
بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود بر اعتبار تعین وی بخصوصیت نوعی پس
آنچه صاحب این مذهب جسم مطلق نام کرده هیولای اولی خواهد بود و اول جسم مطلق
خواهد شد بعد از انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای متعین شده
بقابلیت ابعاد و وجه دیگر نیز در ابطال این مذهب هست که ما در حواشی تجرید بیان
کرده ایم ومناسب این کتاب نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول وابی نصر ملقب بمعلم
ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیین شیخ ابی علی بن سینا وخواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح
اشارات وسایر حکماء اسلام وجمهور مشائین آنست که مادة المواد جزء جسم مطلق است
ومتعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست بلکه تعین وعین قابلیت همه تعینهاست
وفعلیتش محض قوت قبول همه صورتها واول تعین ونخستین صورتی که قبول کند
تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت از اوست و جزء دیگر است از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب است از جزء مادی که هیولای
اولی است واز جزء صوری که صورت جسمیه است واین مذهب صحیح است و توهم مردم
که قول بهیولی مستلزم قدم عالم است باطل است چه ظاهر است که قول بهیولی بمعنی مادة
المواد مذهب همه علماء است و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم هیولی واگر کسی
توهم کند که قائل شدن بمادة المواد مطلقا مستلزم قدم عالم است بسبب آنکه لازم

ابطال جزء لا یتجزی

باطل دانند و ادله و براهین بسیار بر ابطال جزء لا یتجزی اقامت نموده اند و ظهور آن بمرتبه
رسیده که در ازمنه متاخره بطلان جزء از مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلام است
و ادحض و اقوی دلائل بحیثیتی که نزدیک ببدیهیات است آنست که هر متحیز بالذات قابل اشاره
بالاستقلال البته انچه محاذی فوقست از او غیر چیزیست که محاذی تحتست از او و کذا ما یحاذی
منه جهة الیمین غیر ما یحاذی منه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی
منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حسی در هر متحیز بالذات متحقق است و
از انچه ما در بیان تناهی مادة المواد تقریر کردیم متفطن توان شد که جزء لا یتجزی بر تقدیر
که متحقق تواند شد مادة المواد نمیتواند بود چه مادة المواد باید که متعین بهیچ تعینی
نباشد و الا با هیچ تعینی جمع نتواند شد و اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع شدن
با تعین دیگر تعین اول از او زایل شود و با آن تعین دیگر جمع شود چنانکه تعین نطفه
با تعین حیوان متولد از او و تعین غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع موادا
لاجسام اخر گوئیم پس او با تعین خود مادة المواد نبود بلکه بی تعین مادة المواد بود
پس ثابت شد که مادة المواد متعین بهیچ تعین نتواند بود و حال آنکه جزء لا یتجزی متغایر
هست و لا اقل بتعین وحدت و کثرت پس مادة المواد نتواند بود و از این که گفتیم بطلان
مذهب ذیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب وی آنست که مادة المواد اجسام صغار صلبه است
که از غایت صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت ذهنی باشد و بهمین
جدا شود از اجزاء لا یتجزی و وجه بطلانش ظاهر است چه تعین او ظاهر تر است از تعین
اجزاء لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکمای اسلام آنست که مادة المواد
جسم مطلق است نه جزء او و حکیم کامل خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب تجرید الکلام

تقسیم کم

خوانند و کم منفصل آنست که نه این چنین باشد و آنرا عدد خوانند مثلا میان دو و سه
کرد و جزء پنجند حدی نیست که مشترک میان هر دو جزء باشد چه ثانی که نهایت دو است
بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت دو نیست و کم متصل بر دو قسمست قار
الذات و غیر قار الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزاء مفروضه وی با هم در یک آن
موجود باشند چون مقدار یکذراع چه مجموع اجزائی که در او فرض کنی چون نصف و
ثلث و ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند و غیر قار آنست که هر دو جزء که در او
فرض کنی با هم یکبار موجود نتواند بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود
جزء دیگر موجود نتواند شد چون مقدار زمان چه جزوی از زمان که موجود است
تا آنکه او معدوم نشود جزوی که بعد از آن جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل
اولا و بالذات عارض نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است همین
مقدار متصلست و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم باشد مثلا اگر بیاض
متصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض
یک شبر است بسبب این باشد که جسمی که محل اوست یک شبر باشد پس اگر مقدار
مجموع طول و عرض و عمق جسم را با هم ملاحظه کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی
گویند و لفظ جسم مشترک شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این
قسم از مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن بود که این جسم را جسم تعلیمی گویند و آن را جسم
طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض
جسم طبیعی و اگر مجموع دو بعد جسم را با هم تنها بدون بعد سیم ملاحظه کنند مثلا
طول و عرض را با هم بدون عمق منظور دارند و عمق را معدوم و منتفی شمارند آن مجموع دو بعد
با هم را سطح خوانند و اگر یک بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را منتفی فرض کنند آنرا

تعریف کم

لازم شود که مادة المواد مصنوع نباشد پس قدیم باشد این توهم نیز باطل است چه لزوم عدم مصنوعیت مادة المواد از ماده دیگر مسلم است و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم نیاید و هرگاه مصنوع بمعنی اخص اطلاق کنند مقابل او را مبدع گویند و همه علما متفق اند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعم اند و اما عرض سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است او را کم خوانند و اگر نسبت بغیر معتبر است عرض اضافی و عرض نسبی نیز گویند و اگر در مفهوم نه قسمت معتبر است و نه نسبت کیف خوانند اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست و قسمتی که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر شیء تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در او متصور نباشد پس قسمت بالذات در او واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او و قسمت چنانکه گذشت بر دو گونه است قسمت خارجی که انفکاکی گویند و قسمت ذهنی که فرضی خوانند آنچه خاصه کم است قسمت فرضی است و قسمت انفکاکی خاصه هیولی است اما بسبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل کم متصل آنست که میان هر دو قسمی که در او فرض شود حدی باشد مشترک میان هر دو بایں معنی که چون حدی فرض کنی که نهایت یکی است بعینه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند ذراع که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت نصفی باشد و بدایت نصف دیگر و این کم متصل را مقدار خوانند

ط

محاکمات بعض قسمت انفکاکی که مزمقدار است چه انفصال بالمعنی المذکور که تعریفه مفهوم اوست و بعروض انفصال باطل شود اتصال و فانی شود مقدار و حاصل شود مقدار دیگر بلکه مقدار آماده کند ماده را برای قبول قسمت فعلیه چنانچه که جسم را مهیای سکون طبیعی نماید و مانا نماند

سایر اعراض

باشد بتدریج در جسم دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و اگر قبول تأثیر کردن باشد از غیر
انفعال خوانند چون گرم شدن آب از آتش و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرد آمدن چیزی باشد
مر آن جسم را آنرا ملک خوانند و جده نیز گویند و مفهوم مثل هیأتیست که عارض شود جسم را
بسبب احاطه چیزی دیگر بآن و مثل هیأت قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن
و قدما در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانند بلکه مالک بودن و صاحب بودن
و بالجمله جایز بود که بلفظ ذو نسبتی هند اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه
پس هیأتی که جسم مخروط را بسبب منتهی شدن بنقطه راس حاصل شود نزد قدما ملک
باشد و حال آنکه احاطه نقطه بچیزی ممکن نیست و اگر آن نسبت غیر نسبتهای مذکوره
باشد و بالجمله خصوص مفهومی در آن نسبت معتبر نباشد آنرا اضافه خوانند پس عرض اضافی
چیزی دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و مفهوم مثل بودن چیزیست بحیثیتی که تصور او با تصور
چیزی دیگر باشد و بدون از دیگر متعقل نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه
تصور پدری بی تصور پسری ممکن نباشد و همچنین تصور پسری بی تصور پدری و مجموع این اقسام
هفتگانه عرض اضافی را با دو قسم عرض غیر اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خوانند که نه
مقوله عرض باشد و یکی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمیع موجودات عالم امکان
بحسب ذاتیات منتهی باین اجناس عالیه شوند و در میان مقولات جنسی که نه یکی از اینها باشد
و نه داخل در یکی از اینها متصور نشود **فصل سیم از باب اول از**
مقالهٔ اولی در اثبات صور نوعیه و بیان اختلاف اجسام دانستی که
جسم مرکب است از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همه اجسام یکی بود بحسب نوع
یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت با صورت جسمیه جسمی دیگر

تعریف کیف

از آخط خوانند و خط طرف و کناره و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای
جسم تعلیمی و جسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه متناهی باشد
طرف نهایه را نقطه خوانند پس نقطه لامحاله از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود
با آنکه قابل اشاره حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لایتجزی در عدم قبول انقسام و ان ممکنا
بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود و بسبب همین است که نقطه موجود می‌تواند
بود و دلیلی که دلالت بر بطلان جزء لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند و اما کیفیت
عرضیست که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی و سیاهی و حرارت و برودت
و سبکی و سنگینی و امثال آن و از جمله کیف هر چه مختص بذوات انفس باشد از
انسان و حیوان آنها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت و اراده و امثال آن
و هر چه بیکی از حواس پنجگانه ادراک توان کرد کیفیات محسوسه خوانند چون
الوان و روایح و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده و اما عرض اضافی عرضی
است که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر آن غیر زمان باشد آنرا متی خوانند
یعنی کی بودن و مفهومش نسبت جسم است بزمان و اگر مکان باشد این خوانند
یعنی کجا بودن و مفهومش نسبت جسم است بمکان و اگر اجزاء جسم باشد با
اجسام دیگر آنرا وضع خوانند و مفهومش نسبت اجزاء جسم است بعضی با بعضی و نسبت
مجموع با اجسام دیگر غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین طریق که فلان جزئش بر
بالای فلان جزو است یا در تحت و ست یا بر یمین او ست یا بر یسار او ست و مثل
این و هم چنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت او ست و امثال این و اگر آن
غیر تأثیر باشد پس اگر تأثیر کردن در غیر باشد آنرا فعل خوانند و مفهومش تأثیر کردن جسم است

شود بحیثیتی که خاصیت هر یک شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود آن جسم را
عنصری گویند و الا فلکی و بعبارتی دیگر اگر جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش زایل
شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید آن جسم را عنصری گویند و الا فلکی و دیگر اختلاف
بساطت و ترکیب چنانکه جسم جمع نیامده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت نوعیه علیحده
باشند و بعبارتی دیگر اگر جسم متعین شده باشد بصورت نوعیه که هر جزوی که در آن
جسم فرض کنند با کل آن جسم در صورت نوعیه شریک باشد آن جسم را بسیط گویند
مانند آب و آتش و غیر آن و اگر نه این چنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفة الصور باشد
و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت نوعیه با کل مشارک نبود اگر چه بسیاری از اجزا
مشارک باشند آن جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت و
غیر آن مثلا یاقوت اگر چه اکثر اجزایی که در او فرض کنند با کل در صورت یاقوتی مشارکست
اما تجزیه بالاخره منتهی شود بعناصر که هیچ یک از آن در صورت یاقوتی مشارک نیست
و جسم بسیط هرگاه مانعی و قاسری با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره
جسمیست مستدیر متساوی الاستداره مانند گوی چوگانست مناسب بساطت
بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره نیز امور مختلفه یافته نباشد
چه شکل جسم عبارتست از هیأتی که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم و هرگاه طرف
جسم متعدد و مختلف نباشد هیأت حاصل شده بسبب او نیز مختلف نتواند شد و طرف
جسم کره نیست مگر سطحی واحد مستدیر و هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد
باشد چه یک طرفش سطحیست و طرفی دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در اشکال
مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشد و در جسم غیر مضلع که مستدیر

صورت نوعیه

دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متعین شده بقبول ابعاد و این جوهر
قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول ابعاد در همه اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام با هم در امور دیگر
باشد بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد و اما ماده در جمیع اجسام یک نوع نبود بلکه در
بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه بیاید اما مجرد این سبب اختلاف نوعی جسم
نشود چه ماده بالقوه صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره بان
شد و جسم لا محاله بالفعل متعین پس بمحض اختلاف جزء بالقوه با وجود وحدت جزء متعین
بالفعل جسم مختلف نتواند شد و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر
و تقاضای جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه ظاهر است در آب و
آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش میل به پستی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضایش
میل ببالا و هم چنین سایر اجسام پس ناچار است در جسم از جزء دیگر که سبب اختلاف اجسام
باشد در آثار و بسبب این جزء اجسام در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در
حقیقت هر جسمی جزوی داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد و معنی اختلاف
نوعی همین است چنانکه در فصل منطق اشاره بان شد و این جزء دیگر را بسبب آنکه جسم بانضمام
آن نوعی شود از انواع مختلف صورت نوعیه خوانند و بسبب آنکه مبدأ حرکت و سکون و سایر
آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود بسبب صورت نوعیه
مختلفه بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را با آنکه در حد ذات خود نوع واحد است
عارض شود که جنس گردد مر انواع مختلفه اجسام را و این بسبب استعداد است که حاصل است
مر ماده را بحسب توالی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود اختلاف جسم است
بفلکی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن باشد که با جسم دیگر مخلوط و ممزوج شود

خوانند و اینها الات ثلث را رجعت و اقامت و استقامت خوانند و بنا بر عروض

اینها لات ثلث یعنی رجعت و اقامت و استقامت مر این کواکب را متحیره گویند و جمیع کواکب

غیر این هفت کوکب را بنا بر بطو حرکت ایشان و یا ثبات اوضاع ایشان با یکدیگر

ثوابت خوانند و همه با هم در حرکت و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از

کثرت بحدیست که احصاء آن ممکن نیست و از آنجمله یک هزار و بیست و دو کوکب را رصد

کرده اند و مواضع آنها را از فلک تعیین نموده اند و این کواکب را از این جهت کواکب مرصوده

خوانند و بجهة تعیین مواضع اینها چهل و هشت صورت توهم نموده اند چنانکه

بعضی از این کواکب بر نفس این صور واقع شوند یعنی بر خطوطی که این صور را از آن خطوط

متوهم شده اند و نباید در میان آن خطوط و آنها را کواکب داخل الصور خوانند که چون

خواهند که از این کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بر فلان صور بر دست یا بر دست او

یا بر پای چپ او بر این قیاس و بعضی که بیرون این صور واقع باشند آنها را کواکب خارج

الصور خوانند و چون از آن کواکب خبر دهند گویند کوکبی که بقرب پای چپ فلان صور یا بر دست

یا بقرب سر فلان صورت و بر این قیاس این بود مجملی از احوال کواکب اما فلک بر دو گونه

بود کلی و جزئی فلک کلی آن بود که یکی از حرکات تسعه که حرکت یومیه و حرکت ثوابت

و حرکات سبعه سیاره است با و تمام شود و فلک جزئی آن بود که باو تنها یکی از

حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات

از آنها حاصل شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک فلک تنها یکی از

حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود که چند فلک باهم ملتئم شوند تا ضبط یکی از آن

حرکات نمایند و حرکات تسعه نیز بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیطه آن بود که در از منه

که مستدیر باشد اما استداره آن مانند استداره کوی نباشد چون بیضه اگرچه
دراز و بیش از یک سطح یافت نشود اما آن یک سطح در استداره مختلف باشد چنانکه پوشیده
نیست پس در او نیز اختلاف یافته شود و مقتضای طبیعت بسیط نتواند بود و کره بر دو گونه
بود مجوف و مصمت و در کره مجوف لا محاله دو سطح یافت شود یکی آنکه از بیرون است سطح
محدب و دیگر آنکه از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو سطح با هم گاه متوازی باشند
و گاه غیر متوازی و مراد از توازی بودن دو چیز است با هم بحیثیتی که جمیع ابعاد ما بین
با هم متساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح که از بیرون باو محیط
باشد **فصل چهارم از باب اول از مقاله اولی در بیان اجسام فلکیه**
و احوال وی بدانکه از اجسام فلکیه هر چه نورانی باشد کوکب خوانند و غیر نورانی را
فلک نامند و ما ابتدا بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوکب که محسوس است علم باحوال
فلک حاصل کرده اید و الا راهی بدانستن احوال فلکیات پدید نبودی پس گوییم بدانکه
از کواکب هفت کوکب را که قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری و زحل باشد
سیاره خوانند چه هر یک سیری و حرکتی علیحده دارند و نسبت بهم مختلف شوند گاه
با هم آیند و گاه دیگر از هم بگذرند و گاه سریع و گاه بطی باشند و گاه از زمین دور و گاهی
نزدیک شوند و پنج کوکب از اینها را که غیر شمس و قمر باشند حالتی دیگر روی دهد که
بدین سبب آنها را متحیره گویند و آن چنان باشد که گاهی چنان نماید که از آن سمتی که
سمت حرکت ایشان است رجوع کنند و در این وقت ایشان را راجع گویند و گاه چنان
نماید که چندی در یک موضع ایستاده باشند و اصلا حرکت نکنند و در این وقت ایشان را
مقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت حرکت خاصه خود باشند مستقیم گویند

وهوا و هیچ چیز نباشد و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه
و کوزه اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر باشد کمتر و این قسم عدم را خلا
و چون چیزی در او بود ملا گویند و عدم مطلق آن بود که با آنکه چیزی در او نبود تقدیر
هم نتوان کرد و اینکه مشهور است که فوق الفلک الاعظم لا خلا و لا ملا باین معنی
دارد و حرکت این فلک اسرع حرکات است چه قریب بشبانروزی دوره که قریب بیک و بیست هزار
بار هزار فرسخ حرکت تمام کند و حرکتش از مشرق باشد بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او
متحرک باشند بر سبیل تسلط با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او داشته باشند
و این جایز بود چه یکی بالذات بود و دیگری بالعرض چنانکه مورچه بر دوره آسیا حرکت
کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد
و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرمی کثیف است و واقع در وسط حقیقی افلاک چه
مرکز او مرکز جمیع افلاک کلیه است و بدین سبب قریب بنصف فلک در زیر زمین باشد
و نصف دیگر بر بالای زمین پس چون کوکبی در زیر زمین واقع شود زمین حایل شود
میان او و دیدن لا محاله غیر مرئی باشد و چون بر بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله
باشد میان نصف مرئی و نصف غیر مرئی افق خوانند و بحسب اختلاف بلاد
نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق مختلف گردد و ازمنه طلوع و غروب کواکب
در تقدیم و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه سمت الراس و سمت القدم باشد
اعنی دو طرف خطی که باستقامت قامت شخص از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از
قطب دایره دو نقطه است بر کره از دو طرف مقابل دایره که بعد هر یک از آن دو نقطه
با طراف دایره برابر باشد و اگر آن دایره عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک

که در ازمنهٔ متساویه مسافات متساویه قطع کند و انرا متشابهه نیز گویند و ان حرکت

یومیه و حرکت ثوابت باشد و مرکبه ان بود که نه اینچنین بود و انرا مختلفه نیز گویند

و ان حرکات سبعهٔ سیاره باشد و از این جهت فلک هر یک از حرکتین او لیتین مفرد باشد

و فلک هر یک از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در مشهور نه است بعدد

حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف یافته اند هفت از کواکب هفتگانه و یکی از

ثوابت و یکی دیگر که مجموع کواکب را و شریک اند و بجهت هر حرکتی محرکی و متحرکی علیحده

اثبات کرده و بعضی تجویز نموده اند که بجهت حرکت مشترکه محرکی علیحده نباشد بلکه

نفسی متعلق بمجموع من حیث المجموع باشد که مبداء حرکت مشترکه و نفسی علیحده بهر یک متعلق

باشد که مبدا حرکت خاصه شود بنا بر این تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هشت نبود ط

و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب طبیعی فلک اعظمست و فلک الافلاک و فلک اطلس

نیز گویند و او مشتمل است بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست متوازی السطحین

مرکز او مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در او هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعر او از مرکز زمین که

نصف قطر او ست بتبعیت سطح محدب فلک ثوابت که مماس او ست موازی سی و

سه هزار بار هزار و پانصد و بیست و چهار هزار و ششصد و نه فرسخ تقدیر کرده اند

و بعد سطح محدب او را بغیر از خدای تعالی کس نداند چه او را کوکبی نیست که بوسیلهٔ او استعلام

بعد او توان کرد اما بعد شی لا محاله متناهیست چه عدم تناهی ابعاد چنانکه بیاید

ممتنع است و بر بالای او هیچ چیز نیست بسبب انکه او را بالائی نیست که چیزی در او

تواند بود بلکه منتهیست بعدم مطلق و عدم بر دو گونه است عدم مقدر و عدم

مطلق عدم مقدر چون فضای درون کوزه که فرض کنی که در او آب و هوا

ط و بنا بر انکه ثوابت و دوایر بروج بر سطح محدب فلک زحل باشند و نفسی متعلق که بمجموع هفت فلک که حرکت و مدا نهار را بحرکت یومیه و نفسی بفلک هفتم که حرکت دهد او را بحرکت ثوابت فرض کرده شود دوایر بروج متحرک بحرکت سریعه یومیه تا انتقال ثوابت از برجی ببرجی صورت پذیرد تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از هفت نبود

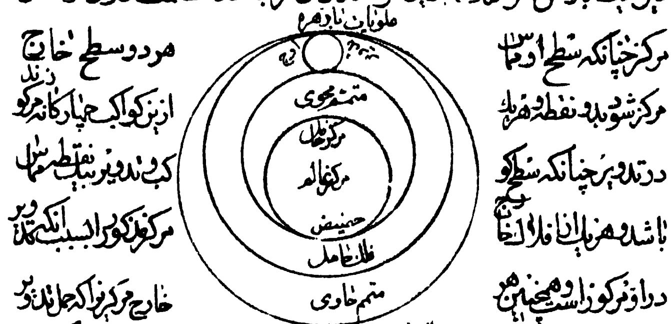
و اگر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال بر عکس این باشد ذلک تقدیر
العزیز العلیم و فلک هشتم بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج
نیز گویند و آن نیز کره ایست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط بما سوی فلک
اعظم سطح محدبش و مماس سطح مقعر فلک اعظم است و جمیع کواکب ثوابت در او مرکوز
و حرکتش از مغرب بسمت مشرق و در هفتاد سال درجه قطع کند و در بیست و پنجهزار و
دویست سال دوره تمام کند و مراد از درجه یک حصه از سیصد و شصت حصه دایره است
چه محیط هر دایره را بسیصد و شصت قسم متساوی کنند و هر قسم را درجه نام نهند و هر درجه
را بشصت قسم کنند و هر قسم را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را بشصت ثانیه و هر ثانیه را
بشصت ثالثه تا انقدر که حاجت افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقة البروج
و فلک البروج نیز گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که آنرا دو نقطه
نقطه اعتدال گویند و یک نصف او همیشه بطرف شمال است از معدل و نصف دیگر
بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب بر این منطقه است که اصلا از او بطرفی مایل
نشود و اگر چه تقاطع مقتضی اینست که دو دائره بعد از اتحاد در یک نقطه از هم متباعد
شوند تا بغایت تباعد رسند و از آنجا میل بتقارب کنند تا بنقطه دیگر مقابل نقطه
اول بهم رسند و در گذشته از هم متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب
شده در نقطه اول متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقة البروج چون معدل
منطقه فلک اعظم بلکه منطقه عالمست و را اصل داشته استوار ا بوی منسوب
داده اند و مایل شدن و دور شدن را بمنطقة البروج نسبت دهند و از اینجهت بحسب
قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن نسبت بمعدل امتیاز تمام در اجزاء منطقه البروج

هر یک از این دو نقطه از دایره تا بعد نقطه دیگر از دایره نیز برابر باشد و دو قطب کره
دو نقطه بود بر دو جانب کره که چون کره متحرک باشد البته این دو نقطه ساکن باشد
و در وقت حرکت کره هیچ نقطه بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو قطب کره دو قطب
دایره نیز باشد که بر سمت حرکت کره مفروض باشد خواه دایره عظیمه باشد خواه نه و هر دایره
که بر وسط نگذشته بود آنرا صغیره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت کره باشد آنرا منطقه
آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس چنان
باشد که از نقطه مشرق روز نوروز بر آید و بنقطه مغرب آن روز فرو رود و از زیر زمین باز بنقطه
مشرق پیوندد و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه بود که یکی نزدیک
ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق است و آنرا قطب شمالی گویند و دیگری مقابل او
بود و آنرا قطب جنوبی گویند و در آفاق ما قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر آنکه قطب
شمالی از زمین مرتفع است و در بلدی که معدل النهار بر سمت راس آن بلد گذرد دو قطب معدل
بر افق واقع باشد و آن موضع را که معدل النهار بر سمت راس گذرد خط استوا خوانند و
هر موضع که از خط استوا بطرف جنوب واقع باشد قطب جنوبی در آن موضع مرتفع و شمالی
منخفض باشد و باین قیاس احوال جمیع آفاق معلوم توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت
راس باشد افق آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را در آن موضع بحرکت یومی
طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب شش ماه در طرف شمال است از معدل و شش ماه دیگر
در طرف جنوب چنانچه بیاید پس اگر آن قطب که بر سمت راس واقع است قطب شمالی باشد
شش ماه که آفتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد و یک روز آنجا بقدر شش ماه بود و چون
انتقال به بروج جنوبی نماید غروب وی بود و شب آغاز شود و شش ماه دیگر شب باشد و اگر

افلاک باین دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقة البروج بحسب
امتیازات مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال باشد و
دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقة البروج باین چهار نقطه بچهار
ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد و در هر ربعی نیز دو نقطه که فصل مشترک
میان قرب و بعد و توسط باشد اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که
همه بدو قطب منطقة البروج کذرند و یکی از انها بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه
انقلاب و چهار دیکر بهشت نقطه متوهم در ارباع مذکوره و مجموع افلاک بسطوح و همیه
این شش دایره بدوازده بخش متساوی شده اند و هر قسمی از این اقسام دوازده کانه
را برجی نامند و طول هر برجی سی درجه باشد و عرضش از قطب تا قطب بقدر نصف
دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج و حرکت خاصه آفتاب
از مغرب بمشرق است و تاثیر آفتاب و سایر کواکب معتبره بطرف شمال چه عمارت خاله
در طرف شمال واقع است چنانکه بیاید لهذا ابتدای بروج را از مغرب کرفته اند و نصف
شمالی را مقدم بر نصف جنوبی داشته اند پس اول بروج برج حمل باشد و مبدا آن نقطه اعتدالی
بود که چون آفتاب بحرکت خاصه از او کذرد بطرف شمال اید و سه برج متوالی را که حمل و ثور
و جوزا باشند چون مدت مکث آفتاب در این بروج فصل ربیع است ربیعی کویند و
برج دیکر را که سرطان و اسد و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب در این بروج فصل
صیف است صیفی کویند و مبدأ سرطان نقطه انقلابی باشد که چون آفتاب از او
کذرد فصل بهار بفصل تابستان منقلب شود انرا نقطه انقلاب صیفی خوانند و این
شش برج شمالیه باشند و همچنین سه برج دیکر را که میزان و عقرب و قوس است

البروج بهم رسد و چون مدار خاصهٔ آفتاب منطقة البروج است و تأثیر آفتاب اعظم
تأثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تأثیر آفتاب بحسب بودن در هر جزوی از اجزاء منطقة
البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و از این جهت اولا مجموع دایره منطقة البروج را
بحسب امتیاز معتد به بدوازده قسم متساوی کرده اند چه بحسب چهار نقطه
ممتاز یعنی دو نقطهٔ غایت بعد و دو نقطهٔ غایت قرب که دو نقطهٔ اتحاد است بچهار قوس
متساوی منقسم شود که هر قسمی ربعی باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب و قرب بغایت
بعد و توسط نسبت بغایتین بسه قسم متساوی باشند شوند که مجموع دوازده قسم متساوی چهار متصف بقرب بغایت قرب
و چهار متصف بقرب بغایت بعد و چهار متصف بتوسط اما امتیاز چهار متصف بقرب
بغایت قرب از یکدیگر دو قسم از آنها بشمالی بودن و دو قسم دیگر بجنوبی بودن و امتیاز
دو قسم شمالی از همدیگر بمبدا حرکت شمالی بودن و منتهای حرکت شمالی بودن و امتیاز
دو قسم جنوبی بمبدا حرکت جنوبی بودن و منتهای حرکت جنوبی بودن و اما امتیاز چهار
قسم متصف بقرب بغایت بعد از همدیگر باز دو قسم بشمالی بودن و دو قسم بجنوبی بودن
و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر با آنکه هر دو در قرب و بعد یک نسبت دارند یکی
بمؤخر بودن از غایت قرب و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم
جنوبی از یکدیگر و اما امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز بشمالی بودن
و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از همدیگر بتوسط بعد از غایت قرب و توسط
قرب از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی از یکدیگر و ثانیا بنسبت امتیاز
مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج بلکه در جمیع اجزاء افلاک اعتبار نموده مجموع
کرات افلاک محیطه بارض را بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک

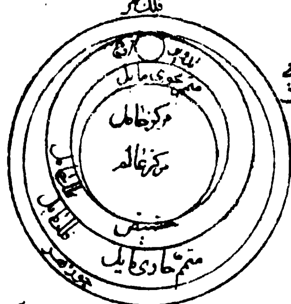
کواکبی که با شمس مجموع نسبت اربع که مقابله و تثلیث و تربیع و تسدیس باشد حاصل کنند در نیکوی
ازو باشند و آن زحل و مشتری و مریخ است و اینها را کواکب علویه گویند و کواکبی که حاصل نکنند
با او مگر یک نسبت که از تسدیس است در یک طرف یکرو آن زهره و عطارد باشد و اینها را سفلیه
خوانند و ظاهر است که این وجوه جز استحسان تقاضا نکنند و هر یک ازین افلاک کلیه هفتگانه
مرکب اند اما هر یک از افلاک علویه و زهره از سه فلک جزوی و محیط بارض که یکی از آن دو را
ممثل گویند مرکزش مرکز عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگری را خارج
مرکز که مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند با منطقة البروج و در
داخل ثخن ممثل بود چنانکه سطح محدبش مماس سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که
آنرا اوج خوانند و مقعر مماس مقعر بر نقطه مشترک که آنرا حضیض خوانند و بالضرورة
از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعه مختلف الثخن باقی ماند یکی محیط بخارج مرکز
و آنرا متمم حاوی گویند و دیگری محاط خارج مرکز و آنرا متمم محوی خوانند و ثخن
متمم حاوی در طرف اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی بر عکس این و یکی
غیر محیط بارض و آنرا فلک تدویر خوانند و آن کره باشد مصمت مرکوز در داخل ثخن خارج



مرکز چنانکه سطح او مماس هر دو سطح خارج
مرکز شود در نقطه و هر یک ازین کواکب سیاره گانه مرکوز
در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بنقطه مماس
باشد و هر یک از افلاک خارج مرکز را حامل گویند بسبب آنکه تدویر
در او مرکوز است و محیط بر هر خارج مرکز است که حامل تدویر
کرده باشد فلک حامل گویند و ازین صورت آنچه گفتیم آسان شود و اما **فلک شمس**

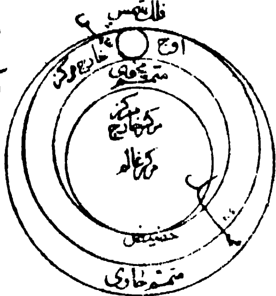
قوس است خریفی و مبدأ میزان نقطهٔ اعتدال دیگر باشد که چون آفتاب از او بگذرد در نیمهٔ
جنوبی شود و سه برج دیگر که جدی و دلو و حوت است شتوی و مبدأ جدی نقطهٔ انقلاب
دیگر که چون آفتاب از او بگذرد در زمستان شود و آنرا نقطهٔ انقلاب شتوی گویند و این
شش برج جنوبیه اند و اسامی بروج را از صور کواکبی که بر نفس منطقة البروج واقع اند
برداشته اند چه از صور چهل و هشتگانهٔ مذکوره بیست و یک در جانب شمال از منطقة
البروج است و پانزده در جانب جنوب و دوازده بر نفس منطقه و مقدار غایت دوری
منطقه را از معدل که آنرا میل کلی گویند و آن قوسی بود از دائرهٔ مارّه باقطاب اربعه میان
دو قطب معدل و دو قطب منطقه که واقع شود ما بین منطقتین ایشان از جانب اقرب
بحسب ارصاد مختلف یافته اند و بحسب رصد اخیر بیست و سه درجه و سی دقیقه و هفده
ثانیه یافته شده و گویند که در هر رصد متأخر کمتر از رصد متقدم یافته شده
و از اینجا گمان برده اند که منطقة البروج را حرکت عرضی باشد بسوی معدل و وقتی
شود که هر دو با هم منطبق شوند و بعد از فلک هشتم افلاک کواکب سبعهٔ سیاره اند
بترتیب مشهور اول فلک زحل دوم فلک مشتری سوم فلک مریخ چهارم فلک
شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر و در مشهور ابتدای
شمار افلاک از فلک قمر کنند بحسب قرب تا فلک الافلاک فلک نهم باشد و دلیل ترتیب
افلاک کسف کواکب باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب که او را
کوکبی جز قمر کسف نتواند کرد و کسف او مر کوکبی را نیز معلوم نشود پس یقینی نیست که
شمس در ما بین کواکب سته باشد بلکه بنوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل آنکه چون
شمس اعظم از آنها است مناسبت در وسط بودن بمنزلهٔ شمسة القلاده و یا آنکه کواکب

ازاو ودوم خارج مرکز که حامل تدویر است منطقه اش با منطقه مایل در یک سطح و مرکز او
در ثخن حامل چنانکه حوامل در ثخن ممثلات شمس تدویر که مرکز او است در ثخن حامل و مر
کز او در اوج حامل چهارم فلک جوزهر و آن فلکی است موازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش
مرکز عالم منطقه اش در سطح منطقة البروج



و در تصور امور مذکوره از این شکل استعانت می
توان نمود پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و
دو باشد دوازده از علویه و زهره و دو از شمس
و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این
این افلاک جزئیه و ترکب افلاک کلیه از آنها وجود اختلافیست که در حرکات و اوضاع کواکب
هفتگانه یافته اند که صدور آنها از یک فلک بنا بر بساطت فلک ممکن نیست پس در هر
کوکب آن مقدار فلکی که در ضبط احوال آن کوکب حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل
آنها در فن علیحده که موسوم است بعلم هیأت مبین شده و غرض از ذکر مجملی که اینجا
مذکور شد با شود آنست که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری
یا نافع باشد در معرفت الهی و هر یک از این افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند بعضی
از مغرب بمشرق و این حرکت را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی بروج باشد از حمل بثور
و از ثور بجوزا الی تمام الدور و چه ابتدای بروج از مغرب است چنانکه گذشت و بعضی
از مشرق بمغرب و این را حرکت بر خلاف توالی گویند و از جمله حرکات بر توالی حرکات افلاک
ممثله است و آن مساوی حرکت ثوابت بود و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا
اوج قمر و اوج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و آن هر شبانه روزی

وامّا فلک شمس مرکبست از دو فلک جزوی یکی فلک ممثل و دیگری خارج مرکز یا تدویر
چه ضبط حرکتش بهر یک از این دو ممکن است لهذا جزم بخصوص احدهما نکرده اند و بر هر تقدیر



منطقه اش در سطح منطقة البروج باشد و از این جهت است
که آفتاب در حرکت خود هرگز از منطقة البروج بطرفی مایل
نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بر تقدیر خارج
آفتاب مرکوز باشد در خارج مانند تدویر و بر تقدیر تدویر
تدویر مرکوز باشد در ثخن ممثل چنانکه در خارج و شمس
مرکوز در تدویر چون کواکب دیگر و از این صورت تصور هر دو صورت توان نمود وامّا
فلک عطارد مرکبست از چهار فلک جزوی یکی ممثل دوم خارج مرکز و یک تدویر و خارج
مرکز اول مرکوز در ثخن ممثل و خارج مرکز دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق
که مذکور شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر بطریق مذکور
و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز دوم را حامل نامند چون خارج مرکزهای دیگر
و مدیر و حامل با هم در یک سطح باشند پس لامحاله عطارد را دو اوج باشد یکی مشترک میان



ممثل و مدیر و او را اوج مدیر گویند و دیگری
مشترک میان مدیر و حامل و او را اوج حامل
گویند و دو حضیض نیز بهمین نسق و صورت (طریق و از این شکل صحیح)
مذکوره میسر باشد وامّا فلک قمر که آن
نیز مرکب باشد از چهار فلک جزوی یکی فلک مائل
که مرکزش مرکز عالمست امّا منطقه اش نه در سطح منطقة البروج است بلکه مایل است از

و اینحالت را استقامت گویند و چون از ابعد نقاط سطح تدویر از مرکز عالم که آنرا ذروه
تدویر گویند بود و لا محاله در طرف اعلای تدویر باشد غایت سرعت او باشد در استقامت
و چون با سفل تدویر که حرکتش بر خلاف توالی است منتقل شود حرکت کواکب بتوالی بطوء
پیدا کند چه در اینحال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر بخلاف توالی حرکت
کنند و هر چه کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب نقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود حرکت
بر خلاف توالیش بنا بر قرب بمرکز عالم سریعتر باشد و فضل مذکور کمتر شود و حرکت کوکب
بتوالی بطی‌تر نماید اما چون هنوز بتوالی است کوکب را مستقیم گویند تا بحدی که حرکت
تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل بتوالی مقاومت کند و کوکب چند روز چنان نماید که
بیکجا ایستاده است یعنی نسبت بحرکت خود که غیر حرکت یومی است و کوکب را در اینحال
مقیم گویند و اینحالت را اقامت و بعد از آن حرکت تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت
حامل بتوالی و کوکب بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و در این حال کوکب را راجع
و اینحالت را رجعت گویند و هر چند بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعتش سریعتر
نماید تا بحضیض رسد و اینجا غایت سرعت باشد در رجعت چنانکه در ذروه غایت سرعت
بود در استقامت و چون از حضیض گذرند در رجعت بطی شود تا بحد مقاومت رسد و
مقیم گردد و بعد از آن شروع در استقامت نموده در سرعت افزاید تا باز بذروه رسد که غایت
سرعت استقامت بود پس کوکب در دوره تدویر دو بار مقیم شود یکی بعد از استقامت و پیش
از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت و از آنچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره
مر کوکب را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکتی مفرد در فلکیات مختلف نتواند شد
بسبب بساطتی که ذکرش خواهد آمد انشاءالله و ایضا مناسب این مقام است ذکر کیفیت هلال و بدر و سبب خسوف

روزی پنجاه و نه دقیقه و هشت ثانیه باشد چنانچه قریب یکسال دوره تمام کند و حرکات
افلاک حامله است و از مر زهره را مساوی حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را
ضعف آن و مر زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را چهار دقیقه و پنجاه و نه
ثانیه و مریخ را سی و یک دقیقه و بیست و هفت ثانیه و قمر را بیست و چهار درجه و
بیست و دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه و از جمله حرکات بر خلاف توالی حرکت مدیر
عطارد است و آن مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و آن هر شبانه
روزی سه دقیقه و یازده ثانیه است و حرکت مایل قمر و آن هر شبانه روزی یازده
درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه است و اما تداویر چون شامل ارض نیستند لاجرم
اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کند نسبت به ما اسفل بر خلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر
و اگر اعلا بر خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت تدویر مر قمر را
در شبانه روزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه
و شش دقیقه و بیست و چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه و نه ثانیه
و هر یک از کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او بود
و حرکت هر یک از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از حرکات افلاک جزئیه که آن
فلک کلی مرکب از آنها باشد و مناسب است در این مقام بیان رجعت و اقامت و استقامت که
سابقا مذکور شد عروض آن مر کواکب متحیره را و بیانش آنست که چون حرکت اعلای
تداویر متحیره و حرکت حوامل مجموع بر توالی است پس چون کوکب در اعلای تدویر
باشد بقدر مجموع حرکت حامل و حرکت تدویر سریع الحرکت نماید و حرکت او سریع نماید
نسبت بحرکات او در غیر این حال و کوکب را در این حال مستقیم و این

دیگر از احوال فلکیات بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادانی که در عالم جسم
بود تا مفروض باشد همه متناهیست دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد هر اینه ما را رسد
که خطی فرض کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما متناهی و رسد که یک سر خط متناهی
را ثابت فرض کنیم و یک سر دیگر را متحرک بجانب خط غیر متناهی و بالضرورة بعد از شروع
در حرکت موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه متبدل شود بمسامته و مراد
از مسامته بودن خطیست با خطی دیگر بحیثیتی که اگر دراز شوند هر دو از یک سر بهم رسند و موا
ضد اینست و آن است که دو خط با هم بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند
دراز شوند بهم نرسند و چنان نیست که اگر یکی از دو خط متوازی حرکت کند
البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه خط دیگر متناهی باشد خواه
غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از حرکت مسامت او شود
و این حکم ضروریست و مسامته مذکوره چون بعد از موازاتست پس البته
ابتدائی و اولی خواهد داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود پیدا شدنرا اولی
باشد و در صورت مذکوره پیدا شدن مسامته را اولی نتواند بود چه هر نقطه
از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدای مسامته را با او پیش از نقطه دیگر هست که مسامته
با آن نقطه دیگر مقدم است بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم
قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته هست برا و بطریق مذکور لازم آید که
و این خلف باشد و اگر قبول نکند لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتدا وجود نباشد
و این محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشند و چون ابعاد عالم متناهی باشند
عالم را جسمی ثابت شود چه جسم طرف نهایت مقدار باشد پس چنانکه نهایت هر خطی با هم

برهان دیگر بر تناهی ابعاد بیان آنست که [illegible] آنکه دو ضلع را [illegible] بعدی که [illegible] دو ضلع ده ذراع بودی [illegible] سه و ثلث [illegible] باشد متناهی [illegible] لازم آید که [illegible] امتداد اول [illegible] فرض کنیم [illegible] ذراعی بود [illegible] الی غیر النهایه [illegible] متناهی یعنی [illegible] باشد [illegible] و ضلعی که غیر متناهی [illegible] شد و این محالست

خسوف و کسوف بیان آنست که قمر جسمیست صیقلی که از آفتاب کسب نور کند و همیشه نصف قریب

او که مواجه شمس است نورانی است و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف مظلم بطرف ما

باشد و هیچ از نصف مضیء ننماید و این حالت را محاق گویند و چون از اجتماع بگذرد و دوازده درجه از آفتاب

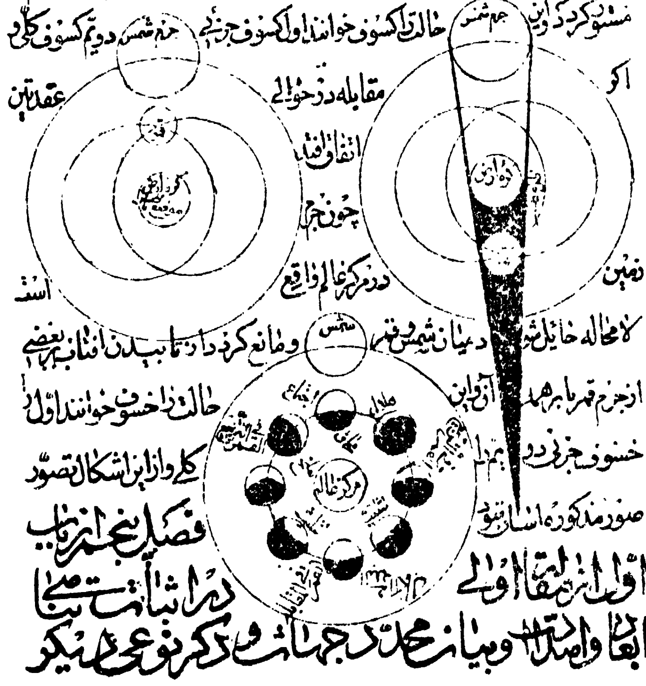
دور شود گوشه از طرف نورانی نمایان شود و آنرا هلال گویند و تا دورتر رود نمایان‌تر شود

تا بمقابله رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما باشد و این حالت را بدر خوانند و چون از مقابله

گذرد گوشه از نصف نورانی پنهان شود و تا در نصف نورانی نقصان پذیرد تا باز باجتماع رسد و حالت

اولی عود کند و چون اجتماع در حوالی یکی از عقدتین راس و ذنب یعنی دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر

با منطقة البروج اتفاق افتد قمر حائل شود میان ما و شمس و بالضروره بعضی از جرم شمس یا تمام آن



مستور گردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف جزئی دوم کسوف کلی و

اگر مقابله در حوالی عقدتین

اتفاق افتد

چون جرم

زمین در مرکز عالم واقع است

لا محاله حائل شود در میان شمس و قمر و مانع گردد از تابیدن آفتاب بر بعضی

از جرم قمر یا بر همه آن و این حالت را خسوف خوانند اول

خسوف جزئی دوم خسوف

کلی و از این اشکال تصور

صور مذکوره آسان شود

فصل پنجم از باب اوّل انشقاق و ولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و بیان محدد جهات و ذکر نوع دیگر

اثبات محدد جهات

و اما چنانکه از فوق مطلق پس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد که محیط او جهت فوق
بود و مرکزش جهت تحت و این عالم که بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی آنکه مجموع
عالم جسم واحد کری باشد دوم آنکه اجسام متعدده باشند که هر یک کری باشد سیم
آنکه جسمی که ورای همه جسمها است کری باشد و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری
باشند و خواه نه قسم اول بالبدیهه باطلست و قسم دوم باطل نیست اما برای تعیین و
تحدد جهتین فوق و تحت کرویت جسم محیط کافی است پس آنچه تحدد جهات مقتضی
است کرویت جسم محیطست خواه اجسام دیگر کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد
وجود محدد جهات یعنی جسمی که بتعیین جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد کرویت
وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس ثابت شد که محدد جمیع جهات عالم اوست چنانکه
محدد فوق و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود که جسمی باشد بالای
فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم معلوم الوجود بلکه مظنون الوجود نیز نیست
پس فلک اعظم محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و نزد حکما جسمی که واجب است
کرویت به برهان فلک اعظمست بسبب تحدید جهات و اما سایر اجسام بسیطه از افلاک
و غیرها شک نیست که بحسب طبع تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که مانعی
او را از مقتضای طبع بیرون نبرده او نیز کره خواهد بود بطریق وجوب و الا افلاک و جمیع اجسام
بحسب فطرت بسیط آفریده شده چه مرکب فرع بسیطست و چون ترکیب مزاجی موقوفست
بر وجود کیفیات متضاده و وجود ماده منفعله و در فلکیات وجود هیچکدام محقق نیست بلکه
نوعی از حدس و صبر از تفطن دلالت کنند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند ببساطت جمیع فلکیات
و عدم تحقق قاسر نیز او پس جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع بر کرویت باقی باشند این

جسمی جهة او باشد نهایت عالم نیز جهة عالم بود ومشهور این است که جهت شش بیش نیست
واین شش نیز از وسبب این یکی وجود اعضا متمیزه در انسان که راس و قدم وظهر وبطن ویمین
وشمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار کرده اند ودوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در [مفهوم]
جسم معتبر شده که هر بعدی را دو نهایت است وهر نهایتی جهتی اما چون ابعاد وامتداد غیر [محصور]
[غیر محصور باشند واین جهات هم]
در هر جسمی فرض میتوان کرد چنانکه خواهند جهات خواه محصور وخواه غیر محصور همه هم متبدل
توانند شد چه یسار یمین شود وبالعکس وقدام خلف شود وبالعکس وهم چنین هر خطی
یا جسمی را از آن وضعی که داشته باشد چون بر گردانند جهات آن متبدل شود مگر دو جهت فوق و
تحت که متخالف بالطبع اند که هرگز فوق تحت نشود وتحت فوق نگردد وباین سبب اجسام [در طلب]
این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوقند وهاربند از تحت چون آتش وهوا و [بعضی]
بر عکس مانند آب وخاک پس اگر عالم بر شکل کره واقع باشد تواند بود که دو طرف او که محیط
ومرکز باشند باهم در نهایت مخالفت باشند که یکی [جسمی] مطلوب بالطبع ودیگری مهروب عنه
بالطبع تواند بود ویکی از دو طرف جهت فوق عالم ودیگری جهت تحت عالم باشد وهیچ
دو نهایت غیر از محیط ومرکز کره باهم بصفت مذکوره نتواند بود چه اطراف جسم مضلع
مثلا اگر چه هر دو طرف از آن باهم مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند
وآن مخالفت منحصر در ایشان هم نیست و نتواند بود که دو جسم باهم متباین باشند در وضع
ویکی محدد فوق باشد ودیگری محدد تحت چه لازم آید که چون متحرکی متوجه یکی از آن دو
جسم باشد از جهتی مقابل جهت متحدد بجسم دیگر از آن دو جسم که متوجه فوق باشد نه از جهت
تحت وما متوجه تحت باشد نه از جهت فوق واین محال است چه توجه بفوق مثلا از جهت
تحت متصور نشود والا فوق فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و نا

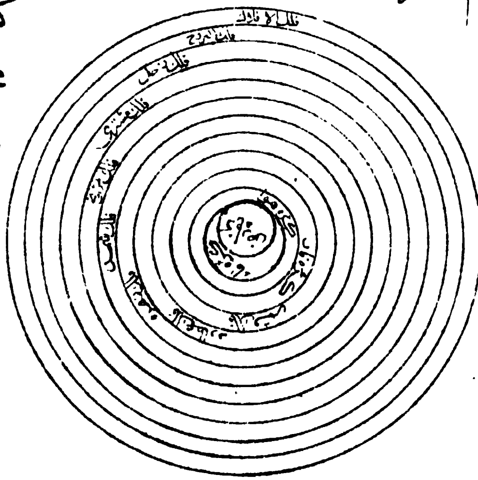
محدب مر کرویتی که مقتضای طبع بسیطست با ثبتست چه از این جهت دیگر اما نفی و فاسر آنکه
نتواند بود چه از ان جهت منتهی بعالم افلاکست و قسر در عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر
بعضی بر آنند که بر کرویت طبیعی نماند بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او و این قول
بغایت ضعیفست چه وصول ادخنه با و مستلزم خرق او و دخول و نفوذ در او ست
تا او را از کرویت حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد اما می توان
گفت مراد قائل این باشد که پیش از وصول ادخنه بمجرد قرب آتش در او واقف بر سبیل اتصال
و باین سبب جزئی از آتش نزدیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کرات عالمست پس از کرویت
حقیقی بیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء سطحش بمرکز در قرب و بعد یکسان
باشد و دلیل بر وجود کره نار وجود این آتشهاست در پیش ما و وجود او در مرکبات و احتیاج
مرکبات با و پس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی و کلی نباشد چنانکه سایر عناصر را
هست و دلیل بر بودن آتش فوق سایر عناصر میل کردن این آتشهاست بالطبع بسوی بالا
و حال آنکه کره نار در طبیعت با این آتشها یکیست و از آنچه گفتیم روشن شود که کره نار عنصر بسیط
باشد و بعضی بر این رفته اند که از هوا بسبب حرکت فلک که مجاور و مماس اوست متکون
شده و بسبب اصل فطرت عناصر بیش از سه نبود و حق مذهب اولست چنانکه اشاره
بان شد و کره نار متحرکست بحرکت یومی بتبعیت حرکت افلاک و ذوات اذناب و نیازک و
امثال ذلک یعنی ستاره های دنباله دار و نیزه دار و غیر این که احیانا در حوالی کره نار حادث
شوند چنانکه بیاید ان شاء الله تعالی دوم حار و رطب و آن عنصر هواست و بحسب طبع
مقتضی کرویتست و لهذا بهیات کره واقعست اما باقی بر کرویت حقیقی نیست اما
سطح محدبش که مماس سطح مقعر نارست بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی ذوات اذناب

این است دلیل اول بر کرویت افلاک و بر کرویت افلاک دلایل دیگر هست که از تامل در مطالع و
مغارب کواکب و نسب اوضاع سماویه و ارضیه ظاهر میشود و در کتب هیأت بعضی از آن مشروح است
بنوعی که ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است یعنی بر دور حرکت می کند و لابد که کل یکجا
خود است و اجزای آن متبدل و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب کواکب
معلوم است لکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی حرکت مکانی که متحرک بآن
حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود یا نه جای نظر است اما محدد نتواند بود که حرکت
مستقیمه کند نه ارادی و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیمه ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر
پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قائم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد از افلاک دیگر
چون متحرک اند بحرکت مستدیره و بعد از این ثابت خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادی است
پس بارادهٔ خود نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه مستقیمه منافی مستدیره است و اقتضای
متنافیین از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت مستقیمه کنند چه در
بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود بلکه ارادت وفق طبیعت باشد و بقسر اما
اگر سببی خارج از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاد حرکت مستقیمه در ایشان کند
و بسبیل خرق عادت بلاشبهه تواند بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات متعلقه
بسماوات و آنچه در حرکت مستقیمه گفتیم جاریست در جمیع امور و احوالی که مستدعی حرکت
مستقیمه باشد مانند خرق و التیام و تخلخل و تکاثف الی غیر ذلک **فصل ششم** از باب
اول از مقاله اولی در ذکر عناصر و بیان بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط
بحسب تتبع و وجدان بر چهار گونه است اول آن که آن را نار گویند و آن عنصر نار است و مکان اصلیش تحت فلک
قمر است بحیثیتی که سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک قمر است و عنصر نار بحسب محدب بر

است در میان کرهٔ آب چنانکه قریب ربعی از او از آب برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات
که ربع مسکون عبارت از آنست و آن ربعی است مستطیل طولش از مغرب بمشرق و عرضش
از خط استوا که دائره ایست بر روی زمین محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت
قطب شمالی باشد چه زمین از قطع دائرهٔ استوا و دائرهٔ دیگر که بر دو قطب دائرهٔ استوا
و بر دو نقطه محاذی مشرق و مغرب اعتدال حقیقی بنسبت بوسط معموره کذرد بچهار
ربع مساوی مستطیل منقسم شود طول هریک بقدر نصف و عرضش بقدر ربعی از
دائرهٔ عظیمه دو ربع جنوبی یکی فوقانی و دیگری تحتانی و دو ربع دیگر شمالی کذلک و
ربع فوقانی شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون اوج آفتاب شمالیست
و حضیض وی جنوبی کرهٔ آب بسبب قرب آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف
شمالی منکشف کردیده و وقتی که حضیض بحرکت خاصهٔ خود منتقل بطرف شمالی شود
تواند بود که ربع شمالی در آب فرو رود و ربع جنوبی از آب برآید کل ذلک بتقدیر
العزیز العلیم   و اکر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک کلیه و کلیات عناصر که مجموع

کره اند
سیزده
بعضی
و مجموع
کره ایست
از این کرات
نماید
ازین شکل

بعضی محیط بر
عالم جسمانی
بزرگتر
ثلثه عشر
استعانت
نمودن میتوان



د و ذنب و نیازک چه اینها متصل بکره نار ند و داخل در هوا و چون نار صرف نیستند
اتصال اینها بکره نار موجب خلل در کرویت وی نیست واما سطح مقعر ش که مماس سطح آب
و خاکست بسبب وجود بلندیها و پستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و
عمارات و سنگها و کوهها و امواج دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور
کره نار که ممزوجست با جزاء ناریه و در او حادث شود کواکب وا ذناب و نیازک و غیر
آن دوم طبقه هوای غالب که در او اجزاء عنصر غریب بغایت کم بود و در او حادث
شود شهب یعنی کواکب جهنده سیم طبقه زمهریر که در کمال برودتست بسبب مجاورت آب
و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس که از زمین منعکس کردد و در او حادث شود
سحاب و رعد و برق چهارم هوای مجاور ارض و ماء که با وی رسد اثر شعاع منعکس
از زمین و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تع عنقریب بیاید سیم کره
بارد رطب و از عنصر آبست و محیط بقریب سه ربع زمین و دریای بزرک که در تیای محیط
خوانند و دریاها ی دیگر متصل با وست عبارتست از این کره آبست و این کره ایست ناتمام
و با وجود ناتمامی سطحهای وی نیز بر کرویت حقیقی باقی نیستند بنا بر اسبابی که مذکور شد
چهارم بارد یابس و از عنصر خاکست و واقع بهیئت کره مصمت مرکزش مرکز عالم
و او را سه طبقه است اول طبقه که محتبس کردد در او ابخره و ادخنه و در او حادث
شود جبال و معادن و نباتات و حیوانات متولده دوم طبقه طینیه که ممزوج
است با آب سیم طبقه ارض صرف که محیط است بمرکز و کفته اند که در نهایت لطافت
و شفافیت چنانچه بعضی از اکابر حکایت کرده مشاهده خاکی از بعضی قنوات که بدست
احساس از هم کرده اند و بوزن در میامده اما مرئی نمیشده و این کره ارض واقع است

عمارت قلیل را اعتبار کرده مبداء اقلیم اول را از خط استوا گیرند و در مبدا و منتهای
سایر اقالیم اختلاف نیست و هر اقلیم تا اقلیم دیگر بنصف ساعت تفاوت کند و صورت
اقالیم از این شکل متصور شود اما معنی اینکه مرکز ارض مرکز عالم است آنست که کره
ارض در وسط حقیقی کرهٔ عالم واقعست بحیثیتی که مرکز حجمش منطبقست



بر مرکز عالم بلکه جرم ارض خود بمنزلهٔ مرکز عالم است
چه کره ارض را نسبت با فلاک قدر
محسوس نیست و وجود نقطه بلش
ندارد و دلیل بر بودن ارض در
مرکز عالم که وسط حقیقی عالم است آنست
که قمر هرگاه و در هر موضع که مقابله حقیقی با شمس
حاصل کند منخسف گردد و مقابله حقیقی آنست که با هم متقاطر شوند یعنی
شمس بر یک طرف قطری باشد از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر و
قطر عبارت از خطیست که بر مرکز کره گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارض است میان شمس و قمر پس ارض باید که در ما بین طرفین قطر مذکور باشد
پس هرگاه و در هر موضع که مقاطره حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض در ما بین
الطرفین هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقدیری تواند بود که واقع باشد در مرکز
عالم که مجمع جمیع اقطار عالم است و از این دلیل ظاهر میشود که کرهٔ زمین متحرک بحرکت مستقیمه
که مستلزم خروج او است از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما گمان
کرده اند که زمین متحرک است بحرکت مستدیره غربیه و حرکت شرقیه کواکب را

واین ربع معمور بسبب اختلاف تأثیر آفتاب بسبب قرب و بعد منقسم بهفت قسم شد
که هر قسمی را اقلیمی نامند و طول هر اقلیمی از مغرب است تا مشرق و عرضش چنانکه
درازی روز نیم ساعت تفاوت کند بیانش آنست که در مواضع خط استوا بسبب آنکه
افقش بر دو قطب معدل میگذرد و جمیع دوایر صغار که موازی معدل النهارند و آنها را
مدارات یومی گویند بقطع افق منصف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که
عبارتند از دو حصه مدار یومیست که یکی تحت افق و دیگری فوق افق باشد
همیشه با هم برابرند پس همیشه روز و شب در آن موضع با هم برابر باشد و هر موضعی که از
خط استوا دور بود بقدر دوری او افقش مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب
جنوبی منخفض گردد و قوس النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خرد
تر و در مدارات جنوبی بعکس این و موضع هرچند دورتر بود از خط استوا
تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر یک از روز و شب بقدر دوازده
ساعت بود و هرچند بطرف شمال دور روند روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب
کمتر شود تا بجایی رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت و ربع ساعت باشد
و آن موضع منتهای اقالیم باشد در عرض نزد جمهور و از آن موضع بطرف شمال قلیلی از
عمارت یافته اند و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل نیز کنند و آخر
عمارت را آخر اقالیم گیرند و همچنین در مبدأ اقالیم در عرض نیز اختلاف شده و نزد
جمهور مبدأ اقلیم اول موضعی بود که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث
درجه باشد و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از
آنجا تا خط استوا بجهت قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی دیگر از عمارات

در بیان انقلاب و استحاله عناصر هر یک از عناصر منقلب شود به هر یک

از ثلثه باقیه بی واسطه یا بواسطه پس هر یک از متجاورین منقلب شوند بآن دیگری بی واسطه
و بغیر آن بیک واسطه یا بدو واسطه پس نار منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و بآب بیک
واسطه و بر عکس و بارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بی واسطه شش صورتست
انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب هوا باب و عکس آن و انقلاب آب بارض و عکس آن و
انقلاب بیک واسطه چهار صورت انقلاب نار باب و عکس آن و انقلاب هوا بارض و عکس آن
و انقلاب بدو واسطه دو صورت انقلاب نار بارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت بیشتر
نیست و هرگاه انقلاب بی واسطه ثابت شد انقلاب بواسطه محتاج باثبات نیست و دلیل
بر انقلاب بی واسطه مشاهده است و عیان اما انقلاب نار بهوا چنانکه در شعلها
بر افروخته از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن و غیر آن لا محاله آتش شوند پس اگر
آتش نه انشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج اضعاف مضاعف شدی پس لا
محاله شعله بتدریج منفصل شده منقلب گردد بهوا و نتواند بود که شعله منفصل
شده همان آتش باشد و بسبب صرافت مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که آتشی یا
چراغی که در زیر خیمه بر افروزند جانبی از خیمه را بسوزاند و حال آنکه هر چه سبب مرئی
شدن او پیش از انفصال بود بعد از انفصال نیز باقی است و معلوم است عدم طریان
مزیلی آن با عدم مانعی از آن و اما انقلاب هوا باتش بتجربه معلوم کرده اند که دم
حدادی را هرگاه سد مسامات و منافذ کنند بنوعی که هوای تازه داخل نتواند شد
و مبالغه تمام در دمیدن آن نمایند هوائی که در اندرون وی باشد منقلب گردد
باتش بحیثیتی که آهن را نرم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا باب بتجربه معلوم است

کواکب را که حرکت یومی ایشانست و طلوع و غروب متحقق بآن انکار نموده اند و طلوع

و غروب کواکب را بحرکات خاصه غربیه کرده اند و حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست

ممتنعست و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفتین هرگاه یکی ذاتی و دیگری عرضی

باشد جایز بلکه واقعست چنانکه در حرکت مورچه بر سطح آسیا دانسته شد و دلیل

بر فساد این مذهب اعنی حرکت مستدیره ارض دو چیز است یکی آنکه اگر ارض را بالذات

حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او که در طبیعت با او شریکند قابل حرکت مستقیمه

نباشد چه منافاتست میان حرکت مستقیمه و مستدیره هرگاه هر دو بالذات صادر شوند

از مبدأ واحد ضرورست دوم آنکه اگر کره ارض متحرک باشد مثلا بطرف مشرق

و تیر اندازی بقوت معینه تیر انداز یکنوبت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب بایدکه

اگر حرکت تیر اسرع از حرکت ارض باشد حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر ابطا باشد حرکت

غربیش شرقی نماید و همه اینها برخلاف واقعست و نتوان گفت که شاید هوا مشایعت

کند با ارض چنانکه کره نار مشایع فلکست نزد جمهور چه حرکت بر سبیل مشایعت در

غیر ذی شعور نتواند بود مگر بر سبیل تشبث و تشبث محیط بر محاط معقول نتواند بود

بخلاف تشبث محاط بر محیط و حال آنکه اگر هوا متحرک بودی بایستی که دو حجر مختلف در

صغر و کبر را که از یک موضع بر هوا اندازند بر یک موضع بر زمین نتوانند آمد چه تحریک متحرک

واحد بقوت واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او بهمان قوت مر صغیر را اما

اینکه شاید هوا با ما فی الهوا مشایعت نماید اصلا معقول نیست چه تشبث محاط هم

بر محیط که مماس اوست معقول نباشد بر چیزی که مماس آن هم نیست چگونه صورت

تواند داشت **فصل هفتم از باب اول از مقاله اولی در بیان**

نسبت بحرکت ارض داده اند و پنداشته اند که کواکب را حرکتی نیست

اسرع نماید از حرکت شرقی و اگر متساوی باشد حرکت شرقیش اصلا محسوس نشود و حرکت غربیش

و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج کامی بعضی از طبایع بارز و غالب باشند
و دیگرها کامن و مغلوب و بحکم تسمیه مرنا بر غالب راست پس تواند بود که اینحال
اینست مثلا وقتی دیگر نار یا لحم یا ثمر یا غیر آن شود با ینمعنی که اجزاء یکی از طبایع که
در او مکنون است ظاهر شود و در آنوقت مسمی تا باسم گردد و همچنین آبی که وقتی
سرد است وقتی دیگر گرم گردد بسبب آنکه اجزا حارهٔ ناریه که در او مغلوب بود
غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء حاره است از جسم حار
در جسم بارد و یا بنفوذ اجزاء بارد از جسم بارد و جسم حار و همچنین در سایر کیفیات
مثلا گرم شدن آب را چنین دانند که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در جرم
آب نفوذ کند و این هر دو مذهب در غایت سخافت است چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم
پوشیده نیست و ادنی چیزی که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که این همه آتش که در وقت
اشتعال هیزم از او منفصل میگردد با آنچه در ظاهر و باطن اخگر بعد از انفصال
شعله باقی ماند معلوم است بالضروره که نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود
باشد و احراق نکند و بشکستن و سائیدن او ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی
حدوث حرارت است بمجرد حرکت بی وجود ناریتی که ممکن باشد نفوذ اجزای وی مانند
در چوب خشک که بهم سایند گرم گردد و گاه باشد که محترق شود فصل ثانی از باب

اول از مقالهٔ اولی در کیفیت حصول مزاج و ترکیب مرکبات

اجزاء عناصر اربعه چون منصغر شده با هم بر آمیزند صورت هر یک باعداد کیفیت خود
در مادهٔ دیگری تاثیر کند و همه از هم متاثر شوند و صرافت کیفیت هر یک شکسته
شود و از مجموع کیفیت متوسط متشابهی پیدا شود بحیثیتی که نسبت

بتجربه که چون طاسی پر قطعه از جمد بکرد انند قطرهای اب بر سطح طاس نشینند و
هر چند پاک کنند باز دیکر نشینند و این نیست مکر بسبب انکه هوای محیط بطاس
بسبب شدت برودت طاس که متصل از جمد و سنک و زمین و هیچ چیز دیکر نیست
مکر چیزی که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود باب چه بر سبیل ترشیح
از داخل طاس نتواند بود چه اب بالطبع میل بالا نکند و اکر چنین بودی حدوث این
صورت از اب کرم اولی بودی و نتواند بود که اجزای مائی در هوا بود و بسبب برودت طاس
بر سطح طاس نزول کند چه کاه باشد که معلوم باشد عدم اجزای مائی در هوا مع ذلک
این صورت حادث شود چنانکه در تابستان بغایت کرم بخصوص در افتاب بر تقدیر
وجود ان بایستی که چون پاک کنند دیکر ننشستی و بر تقدیری که نشستی متتالی و
بی فاصله دائما نشستی و اما انقلاب اب بهوا معلوم است از تحلل بخارها از
رخنه که بر افتاب اندازند و امثال آن و اما انقلاب هوا بارض مشاهد است از بستن
سنک مرمر از اب جاری چنانکه در چشمه مراغه و غیر آن و اما انقلاب ارض بهوا معلوم است
نزد اصحاب عمل اکسیر که اجساد صلبه را بحیله اب کردانند این بود بیان انقلاب عناصر بعضی
ببعضی و اما استحاله یعنی قبول کردن هر یک کیفیت دیکری را معلوم است از کرم شدن
اب از اتش و هوا و همچنین کرم شدن خاک از این هر دو و سرد شدن هوا از اب و همچنین
بمجاورت خاک و اما استحاله اتش بهوا معلوم است از قلت تاثیر شعله ضعیف در
هوای بغایت سرد بحیثیتی که نکشتی را ونکاه نتوان داشت و کاه باشد که از غایت
سرما فی الحال منطفی کردد و بعضی از قدما انکار استحاله و انقلاب هر دو نموده
اند و قائل شده که عناصر همه بهم مخلوطند بلکه باسایر طبایع نوعیه مثل لحم و عظم و

تشابه که منشأ جهت وحدت و مبدأ یگانگی است پس هر مزاج که تشا به
در او بیشتر بوحدت نزدیکتر و صورت فایضه باستعدادش کاملتر و هرچه
تشابه او کمتر باختلاف و تضاد مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقص‌تر و منشأ تشابه
قرب اجزاء عناصر است در کیفیت و کمیت هر دو یا در کیفیت تنها و مقدار تأثیر و
تأثر بیکدیگر و اگر فرضاً بمرتبه تساوی رسند آن مزاج را معتدل حقیقی خوانند
و آن نزد حکما موجود نتواند بود و هرچند نزدیکتر باشد بتساوی نزدیکتر باشد
باعتدال حقیقی و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آن را معتدل طبی خوانند و آن
چنانست که در مزاج هر نوع از انواع موالید تفاعل از کیفیات اربعه که در حصول
آثار آن بر وجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و الا لامحاله موجود نتواند بود
و هر مزاج که کیفیاتش از آنچه گفتیم ناقص بود خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال
طبی اما باعتدال حقیقی جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند و خروج از اعتدال
طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر از آن در گذرد آن نوع محفوظ نتواند بود
پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج هر نوع و ما بین مرتبه نازله مذکوره را که
لامحاله مشتمل بر مراتب کثیره خواهد بود عرض مزاج خوانند **فصل هفتم**
از باب اول از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و آنچه از
آنها حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد و اما سایر مرکبات تامه
اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق نفس بر صور ایشان شده احوال ایشان در باب دوم
بیان کرده شود ان شاء الله تعالی بدانکه اکثر مرکبات ناقصه که آنها را کاینات جو نیز
گویند بسبب آنکه اکثر در ما بین زمین و آسمان حادث شوند ماده قریبشان بخار

که نسبت بحرارت برودت نماید و نسبت ببرودت حرارت و نظر برطوبت یبوست و نظر

بیبوست رطوبت و اینمعنی معلوم است از امتحانه شد ز آب گرم و سرد بیکدیگر که آب فاتر یعنی نیم گرم

بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت منافات و ضدیت با هم بود تا صرافت هر یک

شکسته شود و بهم نزدیک شوند وجهت وحدتی میانشان پیدا شود و مخالفتشان

بیگانگی و بیگانگی باشنائی مبدل شود یا گردد لامحاله مجموع مستحق صورتی شوند که چنانکه

اول هر یک صورتی داشتند که مناسب بیگانگی فعل و تاثیر میکرد این صورت نوعی

یگانگی کار کند و چنانکه صورت اول کار هر یک بیش نمیتوانست کرد کار همه از

این صورت تنها صادر تواند شد پس در اصطلاح آن کیفیت متوسطه متشابهه را مزاج

و این عناصر مصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خوانند و اگر آن کیفیت متوسطه

این بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند

و میغ و بخار و دخان و امثال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب کند و مصدر

آثار مرکبی گردد اما اغتذا و نما از او صادر نشود آن مرکب را معدن خوانند و اگر مصدر

نما و اغتذا نیز شود اما مبدا حس و حرکت ارادی نشود آن مرکب را نبات و صورتش را

نفس نباتی خوانند و اگر با اینها مبدا حس و حرکت ارادی نیز شود آن مرکب را حیوان

و صورتش را نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را موالید ثلثه خوانند و لامحاله

این صور ثلثه را یعنی صورت معدنی و نفس نباتی و نفس حیوانی مختلف باشد در کمال و نقصان

هر کدام که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه اثرش کمتر بنقصان نزدیکتر و چون فیضان

این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب

اختلاف در استعداد مزاجی باشد و اختلاف مزاج راجع شود بتفاوت در تشابه

تخلخل و تکاثف

وتکاثف بود که در هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاد شدن مقدار
جسم باشد بی آنکه اجزاء جسم زیاد شود و تکاثف عبارت از کم شدن مقدار
بی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل شود در اجسام و برودت موجب تکاثف
و چون هوا متخلخل شود هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور
خود را دفع کند و منجر بهبوب باد گردد و چون هوا متکاثف شود هوای مجاور او
بسبب امتناع خلا بسوی او حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل
و تکاثف دلایل تجربیه بسیار است و از جمله آنکه چون شیشه گلاب را بسیار بمکند
فی الحال بر سر آب سرنگون کنند آب داخل او شود و حال آنکه اگر پیش از مکیدن سرنگون
کنند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از هوا را بیرون کشند
و اندک هوائی که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل شود تا تمام جوف شیشه را فرو
گیرد چون متصل باب شود برودت طبیعی آب تکثیف او کند و بمقدار اصلی خود عود
نماید و بنا بر امتناع خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری ببالا نموده
داخل شیشه شود اما پیش از مکیدن چون هوای شیشه متخلخل نگشته و رقیق
و باستحکام طبیعی خود باقی است برودت آب تکثیف او نتواند کرد تا سبب دخول
آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل می کنند که اگر شیشه مذکور را بآن حال بر سر آب
گرم سرنگون کنند باز آب داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف
تواند کرد باطل است چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت مبرده که مصدر
مائی است موجود است و باعداد بلکه مقارن اوست علت تکثیف تواند شد
چه حق این است که فعل در عناصر منسوب بصورتست نه بکیفیت و اما دلیل امتناع

بخار و دخان باشد که خود نیز مرکب ناقص‌اند چه بخار اجزاء مائیست که از تابش
آفتاب یا غیر آن کسب حرارت نموده و ممزوج با اجزاء هوائی شده مایل بعلو شود
و دخان اجزاء ارضی است که با اجزاء ناری متکون از هوا مخلوط گشته میل بالا
نماید و پیشتر مذکور شد که هوای مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاور خود
می‌نماید طبقه ایست یکی آنکه اثر شعاع منعکس با و میرسد و برودت مکتسبه
باقی نمی‌ماند دویم طبقه زمهریریه که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصر افت برودت
مکتسبه باقی است پس هرگاه بخار متصاعد که لامحاله بسبب حرارت لطیف شده بطبقه
زمهریریه رسد و از برودت متکاثف گردد سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف
اجزاء مائی از اجزاء هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر گردد باران عبارت
از آن بود و اگر برودت بغایت شدید بود اجزاء مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع
تام منعقد گشته متنازل شود برف عبارت از آن باشد و اگر برودت شدید باشد
اما نه بمرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزاء مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد شده
نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد و بالجمله چون اجزاء مائی از اجزاء هوائی بالتمام
منفصل شود سحاب مرتفع گردد و هوا صاف شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت
تکاثف ثقیل گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزاء مائی بسبب حرارت
مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا گردد و چون در حرکت است باد حادث
شود چه باد عبارتست از هوای متحرک و سحابی آنکه بارش کند مرتفع گردد و گاه
باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوای مجاور او متحرک شده باد حادث شود بی
آنکه اجزاء مائی منقلب بهوا شود و گاه باشد که سبب حدوث ریاح تخلخل و تکاثف

سبب قوس قزح

میل صعود نماید و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزاء ارضیه میل بسفل
نماید ولا محاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی که از دریدن
سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر از دخان بسبب حرکت عنیفه و دهنیتی که
دارد مشتعل شود و زود منطفی گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی
گردد صاعقه باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و گاه باشد که لطیف شود و اگر
بجسم متخلخل منفذداری بخورد در منافذ او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر
بجسم مندمج صلب رسد وی را بگدازد پس اگر بکیسه زر رسد زر را بگدازد و
کیسه نسوزد الا ما احترق من الذوب و گاه باشد که بهمان کثافت و غلظت باقی
ماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله فیدکه دکا
اما قوس قزح بیان تفصیلی سببش بغایت مشکل است بتخصیص سبب اختلاف
الوانش و بیان اجمالی آن است که ضوء نیر اعظم است در اجزاء رشیه صقیله
در هوا بهیأت استداره که در عقب آن جسمی تیره مثل جبل یا ابر سیاه باشد
آینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آینه حکایت لون و ضوء کند
اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد و سبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال
اختلاف استعدادات آن اجزاء تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد
از نیر یا ترکیب میان ضوء نیر و الوان مختلفه غمام و حدوث این صورت از اجزاء
مذکوره بعید نیست اگر بروی خود را از کسی و متوجه قرص آفتاب شود بحیثیتی که
نظر تو از تارهای موی حاجب منعکس بآفتاب شود هر آینه الوان عجیبه مشاهده
تو کرد که شاهد قضیه قوس قزح تواند شد و نزدیک بامر قوس قزح است امر هاله

امتناع خلا بعد از این خواهد آمد ان شاء الله العزیز و نوع دیگر از باد باشد
که آنرا سموم گویند یعنی متکیف بکیفیت سمی و سبب آن بود که هوا از شدت اشعه
منعکسه محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانچه در بلاد بغایت گرم سیر و یا مرور
بر اراضی حاره کبریتیه نماید و کیفیت سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که بسبب حدوث
ریاح در جهات مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر بر خورده بپیچیده
شوند و گرد و غبار از روی زمین در آنها بپیچد و چون همه با هم مصادم باشند
از جهت دیگر راه بدر شد نیابند ناچار بجانب بالا متصاعد شوند و این را گرد باد
خوانند و گاه باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه
نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرما باو برخورد
اگر بسیار باشد متکاثف شده ابر منعقد شود و متقاطر گردد و در کوهستانها
امثال این بسیار از اوقات مشاهده میگردد و گاه باشد که ابر منعقد
نشود و متقاطر نگردد بلکه متکاثف شود و فی الجمله درنگ کرده با ادنی حرارتی
مرتفع گردد و میغ عبارت از آن باشد و در بلاد رطبه بتخصیص قریب بحر دریا
این صورت واقع شود و اگر بسیار نباشد و تا شب نماند از خوردن برودت
لیل اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد و آن
سفیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی گیاهها و برگها که بر روی زمین
ریخته باشند ظاهر شود و نسبتش بشبنم چون نسبت برف باشد بباران
و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط باشد و چون بطبقه زمهریریه رسد
سحاب منعقد گردد و دخان در ما بین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی ماند

م
فتشتعل کانه عمود ینفصل
منها الغبرة والاجزاء الدخانیة
فیرتفع کانها التوی علی نفسها
وربما اشتمل علی اجزاء عظام
قطعة سحاب و...
فتری نارا ...
ابنیة ...
واشجارا عالیة من ...

کند و باشکال مختلفه واقع شود و گاه باشد که بجهات کبسوی فرو هشته نماید و انرا ذوذوابه گویند و گاه بصورت دم نماید و انرا ذو ذنب خوانند و گاه بشکل نیزه نماید
انرا نیازک گویند و احیانا باشکال دیگر نیز مرئی گردد و اکر ماده دخان متصل باشد شعله تا بارض رسد و انرا حریق گویند و گاه باشد که ابخره حادث شده
در اجواف زمین بسبب انسداد مسامات و انضاعد نیابد و در زمین محتبس گردد
چون فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورت ارض میل ببرودت کند و منقلب باب شود
چون بسیار گردد موجب شکافته شدن موضعی از ارض شود و انفجار عیون گردد
ازان باشد و شک نیست که فرو رفتن بارانها و برفها آب شده در مسامات زمین
موجب ازدیاد این صورت باشد لهذا اکثرت برف و باران سبب ازدیاد عیون و قنوات
گردد و قلت آن سبب قلت آن شود و اکر بخار یا دخان محتبس در ارض بغایت غلیظ باشد
یا مسامات زمین بغایت مسدود بود بسبب قوت میل ابخره و ادخنه محتبسه بخروج
و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق را زلزله حادث شود و اکر ابخره و ادخنه مجتمعه در
موضعی از ارض را طول مکث در ارض روی دهد لامحاله بتدریج باهم مختلط شده مزاج
حادث شود و بسبب حدوث معدنیات گردد پس اکر بخار غالب باشد اجساد منطرقه
مثل سیم و بلور و زیبق و امثال ان حادث گردد و اکر دخان غالب بود امثال ملح و زاج
و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین اجسام با بعضی چون زیبق
با کبریت با نحاء مختلفه اجساد منطرقه چون ذهب و فضه و مس و آهن و امثال
ان حادث شود **فصل دهم از باب اول از مقاله اولی** در بیان
احوال مشترکه اجسام بدانکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال اجسام بود

بخار مع علیه وما یقاربه

اجساد منطرقه جسمهای چکش کش را گویند

سبب حدوث هاله

هاله چه حدوث هاله از ارتسام ضوء قمر باشد در اجزاء رشیّه متصغره صقیله
مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیّر و بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده
از اجزاء رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و در این حالت هالات متعدده
مشاهده شود بر هیأت دوایر که بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله
با هم منقول شده و بر سبیل ندرت تواند بود که هاله در حوالی شمس نیز مرتسم شود
شیخ ابوعلی سینا حکایت مشاهده این حالت کرده و اما شهب و نیازک و نظایر آن
سببش آنست که هرگاه دخان متصاعد گردد و در طبقه زمهریریه محتبس نشود
و تجاوز نماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه نسیم هوا رسد که فی الجمله مجاور کره
نار است از حرارت نار ارد و در او تأثیر کند و مشتعل شود و چون بغایت لطیف است
زود منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی گردد و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب
گویند و اینکه می نماید که کوکبی حرکت کرده برای آنست که اول از طرف که بکره نار
نزدیکتر باشد مشتعل گردد و شعله ارد و بهیأت کوکب نماید و چون بسیار
لطیف است هر جا که مشتعل شود مکث نکند و فی الحال موضع متصل بآن موضع
مشتعل شود و همچنین تا باخر رسد اگر مشاهده شمع کشته که دودی در سر
داشته باشد و در زیر چراغی بگیرند چنانکه دود بشعله متصل شود کرده باشید
و دیده که شعله چگونه در دود می افتد و میدمد تا فتیله شمع کشته مشتعل
گردد هر اینه شاهد صدق باشد قضیه مذکوره را و اگر دخان غلیظ باشد
در طبقه نسیم مشتعل نگردد بلکه بطبقه اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت
زود منطفی نشود بلکه درنگ کند و بسیار باشد که روزها و ماهها درنگ کنند

اختلاف مذاهب در مکان

حواشی تجرید نصرت این مذهب نموده توجیه آن بوجه دقیقی حکمی نموده ایم که لازم
معدوم بودن آن مطلق در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج دارد و هر چه
قابل زیادتی و نقصان باشد بحسب خارج وجود او بعینه در خارج لازم نیست
بلکه وجود منشا انتزاع کافیست و این اختصاصی نیست معقول در امر مکان تا ایشان رافع
باز نیستند چه ایشان قائلند بتحقق مکان موهوم قبل از وجود عالم آنچه ما گفتیم
منتزع شود از وجود عالم مذهب دوم منسوبست با فلاطون و حکمای اشراق و نیز
و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی ندارد مگر در اینکه اینان قائلند
بوجود بعد مکانی بعینه در خارج نه تنها در وهم و بطلان این مذهب اعنی بعد
موجود در خارج را شیخ ابو علی بن سینا در کتاب شفا بنوعی بیان نموده که ناظر در
آن را کجا پیش شک نماند و دور نیست که اگر نسبت این مذهب با فلاطون و سایر اشراقیین
صحیح باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد نه وجود بعینه
راجع شود بآنچه ما در توجیه مذهب متکلمین اختیار نموده ایم مذهب سیوم
مذهب ارسطو و ابو علی و سایر مشائین است که گویند مکان جسم سطح باطن
جسم دیگر است که محیط بجسم متمکن باشد و از سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن
چون سطح درون کوزه برای آب و بر این مذهب نیز اعتراضات کرده اند اما همه مندفع
است مگر اینکه بنا بر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان چه جسم محیط بر کل اجسام
که محدد باشد در مکان نتواند بود و شیخ ابو علی در شفا التزام این معنی نموده و گفته
که واجب نیست بودن هر جسمی در مکان بلکه آنچه واجب است آنست که هر جسمی را وضعی
باشد که بسبب آن وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد و اینکه عامه حکم

مبحث مکان

بود از جهت خصوص مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و مر اجسام را احوال
دیگر هست که هیچ گونه خصوصیت با در عروض از مدخل نیست بلکه جسم از حیثیت
جسمیت مطلقه معروض او شود و از انجمله مکانست و مکان در لغت و عرف عبارت
از جسمیست که جسمی دیگر برو قرار گیرد چون ارض که برو حیوانات قرار گیرند و کرسی
که برو شخص انسانی قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علما اختلاف نموده اند
در حقیقت او و همه متفق اند در انکه مکان باید چیزی باشد که چهار امارت در او مجتمع
بود یکی انکه مساوی متمکن باشد و بزیاد شدن او زیاد و بکم شدن او کم شود و لازم این معنی است
که دو جسم با هم در یک مکان نتوانند بود دوم انکه قابل ان باشد که جسم متمکن بتدریج
منتقل شود از او بمکان دیگر و لازم این معنی امکان وقوع حرکتست در او سیوم انکه
ظرف متمکن باشد یعنی متمکن را بلفظ فی نسبت باو توان داد کما یقال الماء فی الکوزه چهارم
انکه امکنه با هم در وضع یعنی در جهات مختلف و متباین باشند و مذاهب مشهوره
معتبره در مکان سه مذهب است یکی مذهب متکلمین که گویند مکان هر جسم
فضائیست موهوم که جسم در او گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و انرا بعد
موهوم گویند و مراد از موهوم انست که بوهم در آید اما در خارج موجود نباشد و
این مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید چه مکان بحسب خارج قابل زیادت و نقصان است
چه مکان جسم بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی و کمی بحسب توهم
محض نیست چه عقل حاکم است بر زیاد بودن مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک
در خارج و نفس الامر اگر چه ما تصور و توهم آن مکان نکنیم و شک نیست که هر چه
قبول زیادتی و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نتواند بود و ما در حواشی

بر حالتی که او را ممکنست بالفعل حاصل نباشد پس حصول آن حالت برای او اگر دفعی
باشد آنرا حرکت نگویند بلکه گاه باشد که این معنی را کون یا فساد گویند چون
حاصل شد صورت هوائی برای آب بازایل شدن صورت مائی از آب چه حصول
صورت هوا برای آب ممکن است چنانکه در حالت انقلاب چه ماده آب صورت مائی
بگذارد و صورت هوائی بپذیرد و این هردو تغیر در آن واحد حاصل شود که دفعی
عبارت از آنست چه اگر در دو آن حاصل شود لامحاله در ما بین آنین وقتی فاصله
شود چه تتالی آنات محالست و چون میان زوال صورت مائی و حصول صورت
هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید که ماده در آن زمان خالی از صورت
بود و گاه باشد که حصول دفعی نامی معین نداشته باشد چون حصول مماسه
و لا مماسه و محاذات برای جسم چه حصول مماسه اگر چه بسبب حرکت باشد لیکن
در جمیع زمان حرکت جسم موصوف بلا مماسه باشد پس انتقال جسم از لا مماسه
بمماسه دفعی باشد نه تدریجی و این معنی را از حیثیت دفعی بودن نامی معین نبود
و اگر حصول آن حالت بر سبیل تدریج باشد چون حصول جسم در مکانی که در او حاصل
نبوده باشد این معنی اعنی حصول بر سبیل تدریج را حرکت گویند و سبب تدریج در
حصول آنست که گاه باشد که میان جسم و حالت مطلوب حالات متوسطه باشد که
ممکن نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات متوسطه مثلا هر گاه
جسم خواهد که در اینی حاصل شود لامحاله میان آن این و میان اینی که بالفعل در آن
اینهای بسیار واسطه باشد چه این نسبت جسم است بمکان و مکان دوم هر چند
مجاور مکان اول باشد انتقال جسم از مکان اول بمکان دوم دفعة ممکن نشود چه

حکم میکنند ببودن هر جسم در مکان بنا بر عدم تمیز است میان مکان و وضع
این بود بیان حقیقت مکان و نزد قائلین ببعد هر جسم را مکانی است طبیعی که هرگاه
در او حاصل بود تقاضای سکون کند در او بالطبع و هرگاه از او خارج بود تقاضای
حرکت کند بسوی او بالطبع و نزد قائلین بسطح چون مکان عام نیست هر جسم را حیز
طبیعی است بکیفیت مذکوره و حیز نزد ایشان مفهومی است اعم از مکان و وضع
پس جسم ذی مکان حیز طبیعی او مکان او ست و جسمی که مکان ندارد مانند محیط
حیز طبیعی او وضع او و پیش هر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین
ببعد وجود خلا اعنی مکانی که هیچ متمکن در او نباشد محالست اما پیش قائلین
بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی بهم رسد که ماس بسطح متمکن نباشد هر اینه وجود بعد
لازم اید و وجود بعد نزد ایشان محالست و اما قائلین ببعد بسبب انکه اگر خلا
متحقق شود لازم اید که جسم در او حرکت نتواند کرد چه حرکت در خلا حرکتیست بی
معاوق و حرکت بی معاوق موجود نتواند شد چه حرکت لا محاله در زمانی واقع شود
و هر حرکتی که در زمانی واقع شود قابل انهست که در زمان بیشتر از ان واقع شود
و بطئ تر باشد یا در زمانی کمتر از ان واقع شود و سریع تر باشد پس اگر معاوقی نباشد
تقاضای مرتبه معینه از سرعت و بطو کند هر اینه وقوع حرکت در زمانی دون
زمانی ترجیح بلا مرجح باشد و ان محالست و چون در خلا اعنی مکانی خالی از شاغل
حرکت متحقق نتواند شد لازم اید که مکان نبوده باشد چه یکی از امارات مکان
امکان وقوع حرکتست در او پس خلف لازم اید و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام
و حرکت خروج جسمست از قوه بفعل بر سبیل تدریج بیانش انست که جسم هرگاه بر حالتی

نسبت که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت کرده و وقوع حرکت در مقولات عرض جایز است و
در چهار مقوله از آن واقع اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این را حرکت
اینیه گویند و حرکت مستقیمه نیز گویند دوم مقوله کیف چون گرم شدن آب
چه سخونت برای آب حاصل نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و
استحاله نیز گویند سیوم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله وضع اینست که
نسبت اجزای جسم با مور خارجه از آن جسم متبدل شود و جسم از آن وضع و مکان
که دارد بیرون نرود چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این را حرکت وضعیه و حرکت
مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت در کم آنست که جسم باقی باشد
و مقدار او متبدل شود یا بمقداری بزرگتر چنانکه در صورت تخلخل و در صورت
نمو کردن جسم و یا کوچکتر چنانکه در صورت تکاثف و در صورت ذبول که ضد نمو است
و این را حرکت کمیه گویند و اگر سوال کنند که وقوع حرکت کمیه در صورت تخلخل و تکاثف
که زیاد شدن و کم شدن جسم در مقدار است بی زیاد شدن و کم شدن اجزاء جسم معقول است
اما در صورت نمو و ذبول که زیاد شدن و کم شدن مقدار است بسبب زیاد شدن و
کم شدن اجزاء متصور نیست چه جسم باتصال و انفصال منعدم گردد و جسمی دیگر
با تشخص حادث شود پس الجسم بعینه باقی نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب گوئیم
که جسم بمعنی ماده غیر جسم بمعنی نوع است آنچه متبدل است جسم بمعنی ماده است و آنچه
باقی است جسم بمعنی نوع است مثلا نهال نخله معینه در حالت نمو از این حیثیت
که فردیست از افراد نخل که نوعیست از جسم مطلق باقیست بالتشخص و از این حیثیت
که فردیست از افراد جسم مطلق که مقوم و جنس نوع نخل است متبدل است و غیر

تعریف حرکت

چه جسم چون فرض است ممتد خروج او بتمامه از مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد
جزوی تواند بود و بقدر هر جزوی که از مکان اول بیرون آید جسم را مکانی دیگر حاصل شود
و این اول متبدل شود با این دیگر و هم چنین تا بتمامه از مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب
حاصل شود و معنی تدریج همین باشد و هم چنین در صورت گرم شدن آب چه میان هر مرتبه
از برودت و مرتبه از حرارت مراتب بسیار از شدید و ضعیف هست که چون آب از آن مرتبه
برودت بیرون رود تا طی از مراتب کثیره نکند ممکن نشود او را تلبس با مرتبه معینه
از حرارت و هم چنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت است نقلا بسته چه میان
صورت مائی و صورت هوائی مثلا صورت دیگر متوسط نیست که تلبس با آن متصور شود
و ارسطاطالیس در تعریف حرکت گفته که حرکت کمال اول بالقوه است من حیث انه بالقوه
و بیانش است که چون جسم فاقد حالتی بود که در قوه و امکان وی باشد حصول آن حالت
برای وی پس اگر آن جسم هم چنین که فاقد آن حالت است طالب وی نیز نباشد لامحاله این مرتبه
کمال وی نبود بلکه نقص وی بود و کمال وی نسبت بحالت مفقوده دو چیز بود یکی حصول
آن حالت و دیگری طلب حصول آن حالت و سلوک طریق وی و شک نیست که ثانی مقدم است
بر اول پس کمال اول وی باشد از این حیثیت که بالقوه آن جسم است حصول آن حالت برای
وی و چون حرکت حصول حالتیست برای جسم بر سبیل تدریج و جمیع حالات
مندرج در تحت مقولات عشر پس حرکت لامحاله در مقولات واقع شود اما نه
در هر مقوله چه حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست بسبب آنکه جوهر ذاتی جسم است و حرکت
در ذاتیات جایز نیست چه تمامیت شیء بذاتیات است پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء او را
حاصل نباشد آن شیء آن شیء نخواهد بود و چون آن شیء آن شیء نباشد صادق نیست

بود در قسری و طبیعی و نفسانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که فاعل در حرکات قسریه ذات قاسر نیست بلکه طبیعت مقسور است با عداد قاسر و چون حرکت امر نسبت تدریجی و تدریجی ناچار بود که واقع شود در امر ممتد قابل قسمت چه وقوع تدریج در مثل نقطه متصور نیست و از امر ممتد را که حرکت در او واقع شود مسافت گویند و چون حرکت در چهار مقوله واقعست پس مسافت نیز چهار جنس باشد و حرکت در هر مقوله را مسافت از جنس آن مقوله باشد پس مسافت حرکت اینیه اینی باشد ممتد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر اینون کثیره و هر حدی که در او فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیه کیفیتی باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کیفیات کثیره و همچنین در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات بود مانند حرکت و فرقی در این معنی میان مسافت حرکت اینیه و سایر مسافتها نبود بلکه فرقی که هست آنست که مسافت حرکت اینیه من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت در او قار باشد بخلاف سایر مسافات و از اینکه گفتیم روشن شد که حرکت را مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج اوست و آن مقدار لا محاله غیر قار است بسبب آنکه تدریج غیر قار است و غیر مقدار مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت پس نتواند که عین مقدار مسافت باشد و ایضا روشن شود که متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدر بمقدار مذکور که منطبقست بر مسافت و این معنی لا محاله امریست ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دوم مسافت مثلا جمع نشود با بودن او در حد اول و این معنی را حرکت قطعی خوانند و دوم بودن جسم متحرک در ما بین مبدأ و منتهای مسافت بحیثیتی که هر حدی که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک با و رسد نبود

انحصار محرک در نفس و طبیعت

وغیر باقی بالشخص بلکه هر لحظه شخصی از و متبدل شود بتشخصی دیگر و شخص نخله
از این حیثیت که شخص نخله است باقی است و اصلا متبدل نشود و آنکه موضوع
حرکت کمیه است و آنچه در قوام نخله معتبر است جسم مطلق است من حیث العموم
لا من حیث الخصوص و تبدل جزء هرگاه جزئیتش من حیث العموم باشد مستلزم تبدل
کل نیست و اما وقوع حرکت در سایر مقولات عرض بالذات متحقق نیست بلکه در هر مقوله
دیگر حرکتی واقع شود به تبعیت حرکت در یکی از مقولات اربع خواهد بود و بدانکه
حرکت باعتبار متحرک منقسم شود بحرکت بالذات و حرکت بالعرض حرکت بالذات آن
بود که چیزی را که موصوف بحرکت شد از هم حرکت در او واقع قائم باو و صفت او باشد
چون حرکت سفینه در دریا و حرکت بالعرض آن بود که چیزی که موصوف باو بود آن
حرکت قائم باو نبود بلکه قائم بمقارن و مجاور او بود چون حرکت جالس سفینه بحرکت
سفینه و حرکت چون امریست حادث ناچار است و را از سببی و علتی و علت حرکت
نفس جسم من حیث انه جسم نتواند بود و الا هیچ جسمی در وقتی که مخلی بطبع باشد
ساکن نبودی و این خلاف واقع است بلکه هر جسمی که متحرک بود ناچار او را محرکی
بود غیر ذات جسمیت و آن منحصر بود در طبیعت و نفس چه از این حیثیت که تحریک
منسوب باو نیست اگر مقارن شعور و اراده بود آنرا نفس خوانند چون مبدا حرکت
ارادی حیوانات و الا طبیعت خوانند چون مبدا حرکت جمادات و طبیعت اگر وقت
تحریکش مستفاد از خارج نبود آن حرکت را طبیعی گویند چون حرکت حجر بسوی سفل
و اگر مستفاد بود از خارج آن حرکت را قسری خوانند چون حرکت تیر بسوی هدف
و حرکت صادر از نفس را ارادی و نفسانی گویند پس حرکت باعتبار محرک منحصر بود

لا محاله مسافت یکی بیشتر بود و یکی کمتر و همچنین دو حرکت یکی که در اخذ موافق
باشند و مسافتها هر دو مساوی و یکی سریع بود و یکی بطی و لا محاله یکی زودتر قطع مسافت
کند و یکی دیرتر پس ناچار امری باید که در صورت اول موافقت اخذ و ترک و در صورت
دوم موافقت اخذ و مخالفت ترک در آن امر متصور شود و آن امر در ما بین مبدأ و منتهای
هر حرکت معینه که واقع شود در مسافت معینه بحیثیتی است که گنجایش دارد در همان امر معینه
قطع مسافت بیشتر از آن مسافت بحرکتی سریعتر از آن حرکت و قطع مسافت کمتر بحرکتی بطی
تر از آن حرکت و این احوال مذکوره فی نفسها واقعست خواه ما اعتبار کنیم و خواه نکنیم پس آن
امر مذکور فی نفسه موجود باشد خواه ما اعتبار (توهم آن) کنیم و خواه نکنیم و معنی موجود خارجی
همین باشد پس آن امر فی نفسه موجود باشد در خارج و آن امر قابل قسمت و زیادتی و کمیست
لذاته چه هر حرکتی معین که در مسافتی معین واقع شود اگر آن حرکت را بهمان سرعتی که
دارد فرض کنیم که تا نصف آن مسافت باشد هر اینه آن امر در ما بین مبداء الحرکت و منتهای
آن نصف مسافت نصف آن امر باشد که در ما بین مبدأ آن حرکت و انتهای وی تا آخر مسافت
و همچنین است حال در ثلث و ربع و سایر اجزائی که در مسافت مفروضه فرض کنیم و نظیر
این احوال است هر حالی که در هر ضعفی از اضعاف مسافت مذکوره اعتبار نمائیم پس
امر مذکور ذو اجزاء و ذو اضعاف باشد و اجزاء او با هم مجتمع نشوند چه امکان حرکت
از مبدا تا نصف مسافت مثلا با امکان حرکت از نصف تا آخر مسافت جمع نشود
بلکه تا اول منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد و نتواند بود
که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه مقدار اینها قار است نه غیر قار و نیز
گاه باشد که مقدار مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و آن امر مختلف

نتوانی گفت که جسم در آن حد حاصلست یا بفعل بسبب آنکه تا باور سیدا را بود رکذرد

و ظاهر است که این معنی اعنی کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد معنی اول آنرا عین

معنی اول نیست بلکه مغایر است مراورا و این را حرکت توسطی گویند و مشهور آنست

که حرکتی که موجود است در خارج بمعنی دوم است و معنی اول در خارج موجود نیست

بلکه از ملاحظه معنی دوم در خیال امر ممتدی مرتسم شود که الحرکت است بمعنی اول نیز موجود

در خارج که اگر موجود در ذهن بودی و بس هر آینه قار بودی نه غیر قار چه بودن جسم در حد

دوم با بودن در حد اول در ذهن لا محاله مجتمعست و حرکت توسطی ذو اجزا نیست تا قار

و غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار بر این تقدیر متحقق نشدی و این با تفاق باطلست

و یکی دیگر از احوال مشترکه اجسام زمان است و زمان نزد جمهور امر لیست معلوم الانیة

مجهول الماهیة یعنی همه دانند که امری هست که منقضی است باوقات و مقدر است باساعات

و ایام و شهور و سنین اما ندانند که جوهر است یا عرض مقدار است یا غیر مقدار موجود است

یا موهوم و علما را در حقیقت او اختلاف است جمهور متکلمین برآنند که زمان چون

مکان امر لیست موهوم که در وهم مقدر شود با مور مذکوره و علم مطلق را چنانکه

قابل تقدرات وهمیه قاره دانند که خلاء نزد ایشان عبارت از آنست قابل تقدرات

وهمیه غیر قاره نیز دانند و گویند زمان عبارت از آنست و نزد ایشان خواه عالم

موجود باشد و خواه نه مکان و زمان متحققند بتحقق وهم و بطلان این مذهب

ظهوری دارد که محتاج ببیان نیست و حکما برآنند که زمان امریست موجود

خارج از مقوله کم و مقدار حرکت فلک اعظم بنا بر آنکه چون دو حرکت

فرض کنیم که در اخذ و ترک با هم موافق باشند و در سرعت و بطؤ مختلف لا محاله

و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول لا مع

فلک و عنصر دانسته شد که عالم اجسام بر دو گونه است یکی عالم فلکیات و دیگری
عالم عنصریات و خدای تعالی فلکیات را مؤثر آفریده و عنصریات را متأثر و ماده فلکی با
ذاتی قابل هر صورتی که در بدو فطرت شده از او مفارقت نکند و قابلیت تأثر از
جسم دیگر در او نبود و او را بغیر از استعداد ذاتی فطری استعدادی و قابلیتی دیگر
کسبی طاری نباشد و از این جهت است که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده
عنصری که او را قابلیتی غیر محصور داده و استعدادات وی متجدد و متغیر باشد و بهر
استعدادی قبول صورتی کند و عالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و
تغیرات که در این عالم واقع شود همه از تأثیر افلاک و تابش کواکب بود و چون فلکیات
همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قیاس بعنصریات مختلف و تأثیر ایشان بوساطت
اوضاع لهذا تأثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم بحسب زمان
کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و چون ماده هیچیک از فلکیات مستعد غیر صورتی که
دارد نیست پس هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود بخلاف ماده
عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی است الی ما شاء الله و هر ماده عنصری
قابل صورت عنصر دیگر باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات
و از این جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است و ماده فلکیات
متکثر بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم
افلاک منتفی است بلکه وجود مرکبات مخصوص عالم عناصر است و کیفیت ترکیب
مرکبات پیشتر دانسته شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورت است
و اشرف صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است پس اشرف

مختلف پس نتواند بود که عین یکی از آن مقادیر باشد و چون عرض است نتواند بود که قائم
بذات باشد پس لامحاله قائم بموضوع باشد و قائم بموضوع بی‌واسطه یا بواسطه عرضی
قار نتواند بود و اگر لازم آید که خود نیز قار باشد چه قیام غیر قار بموضوع قار محال
بود پس ناچار است که قائم بموضوع بواسطه عرضی و هیأتی غیر قار باشد و هیأت
غیر قار حرکت است پس مقدار حرکتی باشد و قائم بموضوع حرکت بوساطت حرکت و باید که
مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی سریعتر از او موجود نبود تا هر حرکتی
که باشد و بهر سرعتی که باشد در او واقع تواند شد و آن حرکت فلک اعظم است پس
زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش از این گفتیم که هر حرکتی را لازم است
مقداری که اندازه تدریج او باشد و آن مقدار زمان است پس زمان هم مقدار حرکت
فلک اعظم است و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت فلک اعظم باین معنی
که این حرکت موضوع زمان است و سبب وجود زمان اندازه او و قائم با و قیام العرض
بالموضوع و مقدار سایر حرکات است باین معنی که اندازه آنهاست و اندازه و پیماینده
شی لازم نیست که قائم بان شی باشد مثلا مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم
قائم باو و اندازه و پیماینده ثوبست و قائم بثوب نیست و چون زمان مقدار حرکت است
و حرکت عین تجدد و تغیر است پس هر چه تجدد و تغیر را بوجهی از وجوه در او راه نبود
یا تجدد متجددات قیاس با او واقع نبود هر آینه از وقوع در زمان بری باشد
و از این جهت مقوله متی نیز چون مقوله این و وضع بلکه چون اکثر مقولات مخصوص بجسمانیات
باشد و مجردات محضه و روحانیات صرفه از نسبت بزمان و اکثر مقولات منزه باشد

فصل یازدهم از باب اول از مقاله اولی در نتیجه فصول ماضیه

مغایرت نفس و بدن

معنی گوییم هر عاقل که ملاحظه نماید داند که آنچه را باو اشاره میکند با انا در لغت عربی و بمن در زبان فارسی مغایر است لا محاله با بدن و جمیع اجزای بدن از اعضای ظاهره و باطنه چه بهر کدام از بدن و اجزاء بدن اشاره کند بلفظ هو و امثال آن و با [illegible] مشار الیه با انا غیر مشار الیه به هو باشد مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است با انا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و ازین بیان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است چه لفظ انا لا محاله اشاره بخود باشد انسان را پس انسان نفس ناطقه باشد و بس و بدن آلتی باشد مر او را و ایضا انسان از بدن و جمیع اجزاء بدن غافل تواند شد و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان غیر بدن و اجزاء بدن باشد و ایضا انسان هر عضو از اعضای بدن را بحواس ادراک کند و ادراک مر خود را بهیچیک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد و ایضا زید در سن شیخوخت مثلا بیقین داند که خود را و یعنی آنچه را او مشار الیه است با انا همانست که در سن طفولیت بود و شخصی دیگر نشده و حال آنکه جمیع اعضاء بدن و عوارض آن متبدل شده پس خود را و چیزی دیگر باشد و اما تجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان و وضع و قبول اشاره حسی بیانش آنست که انسان تصور کند مفهوم کلی را که مطابق است با افراد کثیره موجوده در خارج یعنی محمول شود بر هر فردی از آن افراد و متحد باشد با او بحیثیتی که توان گفت هو هو و هیچ موجودی خارجی که متعین باشد بتعین مخصوص از این و وضع و نظایر آن محمول بر غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق وجود مجرد ذات خواه قائم باشد بذات خود چنانکه مذهب افلاطون است در صور افلاطونیه

اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب باشد بحسب از عناصر اربعه
در ضمن صورت غذائی که نباتی است یا حیوانی و غذا منقلب شود بنطفه و نطفه لامحاله
مستعدتر باشد از غذا چه یک مرتبه ببدن انسان نزدیکتر باشد و همچنین نطفه منصور شود
باطوار مختلفه تدریجی که مستعد شود فیضان قوت مصوره را پس بوساطت قوه مصوره
از ماده متشابهه منقسم شود باعضاء مختلفه و بهر عضوی از اعضا فایض شود صورتی
مخصوصه که مناسب باشد تعالی را که از آن عضو مطلوب بود و بعد از فیضان صور اعضا
مستعد شود فیضان صورت کامله انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای
خانه بدن است و بعد از آن فایض شود از صورت انسانی که نفس ناطقه عبارت از اوست قوای
مدرکه و محرکه بر اعضائی که بجهت ادراک و تحریک مهیا باشد و حامل این قوی بخاری
باشد که از دل که در نهایت حرارت است متصاعد شود بدماغ که متصف به برودت است
و بعد تعدیل یافته منقسم شود و جاری گردد در جوفهای اعصاب که از دماغ رسته و منشعب
شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارت از آن باشد و از لطیفترین و شریفترین
اجسام عنصری باشد و محل تعلق نفس ناطقه بود این بود بیان غرض مطلوب از فصول
این باب **باب دوم از مقاله اولی در بیان روح که جزو دوم
انسانست بلکه انسان در حقیقت همانست و نفس ناطقه
عبارت از اوست و بیان قوتهای او و شرح حال سایر جواهر مجرده
از عقول و نفوس** و در این باب نیز چند فصل است **فصل اول در بیان
مغایرت نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن** در اول این کتاب بیان
کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای بدن و در این موضع بجهت تاکید این معنی

و سوّم ملموسات بلامسه واین محسوسات را صور کویند و خواه موهومه واز معانی است

که متحقق است در محسوسات از این حیثیت که متحقق است در محسوسات چون عداوت

زید و محبت عمرو و ملایمت و منافرت در جزئیات محسوسه وامثال این معانی را موهومات

کویند و نفس در ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیکر که از اقوه واهمه کویند و این

قسم از علم نفس را ادراک خوانند و ادراک صور را در وقت حضور ماده انصر احساس

و در وقت غیبت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم کویند و یکی دیکر علم بمعقولات

خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه واین قسم علم را نطق و تعقل خوانند و نفس

در این علم محتاج نباشد بالتی چه صور معقولات که لامحاله مجرد است از کم و وضع و

سایر لواحق مادیه قائم تواند شد بذات نفس مجرده و مانع از قیام نیست و جهت

علم بشئی قائم بودن صورت شئی بذات عالم کافی است واما صور محسوسه اکرچه از بعضی

لواحق ماده مانند وضع و لواحق آن مجرد است چه مطلق ادراک بی نوعی از تجرید صورت

نباشد اما چون از بعضی دیکر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست لیس محل آن

نتواند بود مکر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی

و آن روح بخاریست که سپرده شده بقدرت الهی در عصبه عضوی که برای هر نوع از

ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آلت ادراک هر نوع از مدرکات

روح بخاری مخصوص بود در عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی

از نفس بآن روح و آن اعضا را نیز آلات ادراک کویند و ایضا علم نفس بر دو وجه

بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس است بشئی بواسطه قیام صورت آن شئی بنفس چون علم

نفس بکلی طبیعی انسان مثلا که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و بان اعتبار

مثال افلاطونیه

افلاطونیه عبارت از صور کلیه است خواه قائم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است
و بر هر تقدیر معلوم شد از ورود نفس را یا بقیام آن مفهوم است بنفس و یا بحصول پس
اگر بقیام باشد تجرد نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین مذکور لا محاله
هر چه قائم باو باشد مادی و متعین بتعین مذکور باشد و کلی نتواند بود و اگر بحصول
باشد باز تجرد نفس محقق نشود چه اگر مادی باشد حضور مجرد یعنی مفهوم کلی نزد او حصول
نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم دارد متخصص شدن مجرد را بتخصصات مادیه
و لازم آید که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت مادی شدن مجرد لازم آید
که در یک وقت هم مادی باشد و هم مجرد چه در وقت قیام بنفس متصف باشد بکلیت و اجتماع
متقابلین لازم آید که بطلان آن ضروریست پس نفس ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه
از براهین عقلی و شواهد نقلی و قرآنی دلائل بسیار است و چون دلیل مذکور بتقریری که
ما کردیم محکمترین و واضحترین دلیلها است و از افاده یقین بغیر از قصور استعداد یا قلت
تامل مانعی ندارد بهمین اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اهمال و تقاعد روا
نداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه
کلید معرفت و فتح الباب جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود متحقق
بحقیقت انسانیت نتواند شد **فصل دوم از باب دوم از مقاله اولی**

در علم نفس بذات خود و ما سوای خود از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بما سوای خود بر دو گونه بود یکی علم بجزئیات مادیه
خواه محسوسه و در آن محتاج باشد بآلتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن
مسموعات بسمع و بوئیدن مشمومات بشامه و چشیدن مطعومات بذائقه و سودن

نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشفست بر چیزی که او عین ذات خود باشد عالمست و باین اعتبار که او منکشفست بر چیزی که او عین خود باشد معلومست و باین اعتبار که بخود منکشفست علم است چه علم صورت شی باشد که آن شی بآن صورت منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شی بخود منکشف باشد بصورت زاید احتیاج ندارد که انکشاف آن بان صورت کند و چنانکه صورت شی علم باو ست ذات این شی نیز علم بذات خود باشد

فصل سیوم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه

نفس ناطقه را قوتها است که در ان قوتها نفوس حیوانیه نیز با او شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دوم را نباتیه اما حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه اما مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن اما پنج ظاهر اول قوة باصره است و آن قوتیست که حامل از روحیست که در مجمع النورین است و مراد از مجمع النورین موضع ملاقات دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته بهم ملاقات کنند بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات یکی شود و بعد از ملاقات منعطف شده انکه از طرف راست رسته بحدقه راست و انکه از طرف چپ رسته بحدقه چپ اید و باین قوة ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات و جمیع اشیا ملونه و مضیئه را بالعرض و علما را اخلافست در اینکه مدرک بالذات عین ذات مرئیست یا صورتی از او که منطبع شود در جلیدیه و بوساطت از در مجمع النورین بلکه در حس مشترک مذهب دوم معروفست بمذهب طبیعیین و این مذهب مختار ارسطو و ابی نصر و ابی علی و جمهور مشائین است و مذهب اول مختار غیر ایشان و ایشان دو گروه هند جمعی

علم حضوری نفس

اعتبار موصوف بکلیت نیست مگر بقیام صورتی از ذات کلی طبیعی بنفس که از صورت
بان اعتبار متصف شود بکلیت و کلی عقلی باشد و علم حضوری علم نفس است لشئی بودن
حاضر بودن آنشئی بعینه نزد نفس بی وساطت صورتی از ان چون علم نفس بنفس صورت
معقوله انسان که قائمست بنفس که علم نفس با صورت از ان حیثیت که ان صورت
بنفس از صورت بود نه بصورتی دیگر منتزع از ان صورت و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج
بودی بصورت ثالثه و هکذا الی غیر النهایه و سبب علم حضوری در وجه است که
مناط هر دو یکیست یکی قائم بودن عین معلوم بعین عالم چنانکه در صورت معقوله
مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم بسببی از اسباب حضور که آن سبب
غیر قیام باشد چون بودن ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در انجا محض علاقه
علیت و معلولیت است و مناط علم هر دو در این و سبب فی الحقیقه یکچیز است که ان حضور است و در
حضور دو معنی معتبر است یکی مغایرت حاضر با من حضر عنده و یکی عدم غیبت و
ظاهر است که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد و بس پس
هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق باشد و علم نفس بذات خود از این نوع باشد یعنی
علم حضوری باشد که مناط ان عدم غیبت محض باشد چه شئی هرگاه مجرد باشد از ذات
خود غایب نتواند شد بخلاف شئی مادی که بسبب محفوف بودن بعوارض مادیه گویا
از ذات خود غایبست چه عوارض مادیه بنا بر انکه بسبب انفعال ماده عارض شود
دخل در ذات شئی مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات خود عالم
و علم و معلوم هر سه با هم متحد باشند چه در علم حضوری علم عین معلوم باشد و در علم
نفس بذات خود معلوم عین عالم و مغایرت این هر سه با هم بالاعتبار باشد چه ذات نفس

قوای ظاهره

چهارم ذائقه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس باین قوه ادراک کند جمیع طعومرا بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعم و یا مخلوط باجزای ذی طعم علی اختلاف کما مر فی الشامه پنجم لامسه و آن قوتیست که حامل آن روحیست ساری در اکثر اعضا و نفس ادراک کند باین قوه جمیع کیفیات ملموسه را امثال حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یکقوتست که نفس باین قوه واحده ادراک اضداد مذکوره کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی جنسی از تضاد را ادراک کند اما حواس باطنه پنج اول حس مشترکست و آن قوتیاست در مقدم بطن اول دماغ که متعدی شود بسوی او و مرتسم شود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوه را تشبیه کرده اند بحوضی که از پنج جدول آب روان شود و حواس ظاهره را جاسوسان این قوه گفته اند که هر کدام هر چه بیابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت و مغایرتش با حواس ظاهره اجتماع صور محسوسات و حضور آن صور با هم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلوم است بوجدان بحیثیتی که قابل تشکیک نیست چه هر که حکم کند باینکه هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمرت و صورت حلاوت را در مدرک واحد مجتمع ببیند و تجویز نکند بودن صورت حمرت را در باصره و صورت حلاوت در ذائقه دلیل دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط مستقیم و شعله جواله خط مستدیر و نتواند بود مگر اینکه صورت قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت که ببصر در آید و از بصر بحس مشترک مرتسم شود مکث کند تا مرتسم شدن صورت در حد دوم مسافت و هم چنین تا صور تنها در حس مشترک متتالی

قوای ظاهره

جمعی قایلند بخروج شعاع بصری از بصر بر شکل مخروطی که رأسش در مرکز بصر باشد
وقاعده‌اش منطبق بر سطح مرئی و تابش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور ذات
مرئی گردد نزد نفس ناطقه و این مذهب معروفست بمذهب ریاضیین و جمعی دیگر
قایل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای ما بین رائی و مرئی متکیف گردد بکیفیت
شعاعی که در بصر است و سبب انکشاف ذات مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان
مذاهب طولی دارد که در ذکر آنها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است
و دور نیست که خروج شعاع بهیأت مذکوره در مرئی باشد بتصویر و تمثیل مقابله
که شرط رؤیتست **دوم** سامعه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در
عصبه مفروشه در مقعر صماخست و نفس باین قوه ادراک کند جمیع اصوات را و صوت
کیفیتی است که حادث شود در هوا بسبب تموجی که حاصل شود از خوردن دو چیز
از روی عنف و یا از جدا شدن دو چیز از هم بطریق عنف بشرط مقاومت هر دو بهم
و آن تموج مخصوص تا در هوا باقی باشد صوت موجود بود و چون آن تموج مستمر
شود تا بهوای راکد در صماخ و منتهی شود بمقعر صماخ که عصبه مذکوره مفروشست
در او صوت متأدی شود بقوتی که سپرده شده بروح از عصبه و مدرک نفس گردد
سوم شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زائده شبیه بسر پستان
که در خیشوم از مقدم دماغ رسته شده ساریست و نفس ادراک کند باین قوه جمیع
روایح را بسبب وصول هوای متکیف بکیفیت رایحه بخیشوم و بعضی گویند بسبب وصول
بخار منفصل از ذی رایحه بمخالطت اجزای هوائی بسوی شامه و بعضی گویند بسبب تأثیر
ذی رایحه در شامه بدون تکیف و تجزا اجزاء و اقرب مذهب اولست **چهارم**

قوای باطنه

باشد سیم وهم وان قوتیست در موخر بطن اوسط دماغ که ادراک معانی جزئیه
متعلقه بمحسوسات باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که شاة (گوسفند) مثلا از ذئب (گرگ) ادراک
کند و سبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که بره از مادر خود ادراک کند و سبب میل
باو شود و مراد از معانی انست که بحواس ظاهر مدرک نشود و مقابل او صور است که بحواس
ظاهر مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات خود ادراک آن
نتواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات بی ادراک محسوسات نتوان کرد
و نفس ادراک محسوسات بی آلت نتواند کرد و حس مشترک نیز ادراک آن نتواند کرد چه حس
مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس ظاهره ادراک تواند کرد پس لابد است از قوتی
که ادراک معانی جزئیه باو حاصل شود اگر گویند محبت زید مثلا نیست مگر مفهوم محبت
کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه
نیز نفس باشد بذات خود باین طریق که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه در
آلتی که محتاج بقوه واهمه نباشد جواب گوئیم که اگر معانی جزئیه مفهومات کلی بودی
که جزئیتش بمحض اضافه بودی هر اینه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی
جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور جزئیه است پس نتواند که مرتسم
شود مگر در محلی که صورت نیز در همان محل مرتسم تواند شد چهارم حافظه و آن
قوتیست در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش بوهم چون نسبت
خیالست بحس مشترک و همچنین که مدرک معانی غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز
غیر حافظ صور است چنانکه حافظ صور غیر مدرک صور است حافظ معانی نیز غیر
مدرک معانی است چه ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد در وقت تخیل

قوای باطنه

متمثل شوند و چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند حال آنکه
در باصره مرتسم نتواند شد مگر مقابل و در وقت زوال مقابله مخصوصه از ارتسام صور
مقابل ممتنع باشد دلیل دیگر مشاهده مبرسمین است اشخاصی را که البته در خارج موجود
نیستند بطریق رؤیت و مشاهده حسیه نه بطریق تخیل چه فرق میان دیدن و تخیل
نیز ایشان را است که مشتبه تواند شد پس صورت آنها در حس مشترک باشد و از این دلیل
توان دانست که ابصار بلکه جمیع احساسات باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد
نه تنها در حواس **دوم** قوه خیال و آن قوتی است در مؤخر بطن اول از دماغ که حفظ کند
و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را پس این قوه حافظه حس مشترک باشد
و وجود این قوه ظاهر است ز بقای صور با عدم احساس باز صورت و مغایرت وی با حس
مشترک نیز ظاهر است چه ادراک صور در حس مشترک مشاهده باشد نه تخیل دلیل
دیگر بر مغایرت قوتین تحقق فرقست میان حالت ذهول (غفلت) و حالت نسیان چه ذهول
آنست که صورت در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس بی احساس جدید
بیاد آید و نسیان آنست که صورت از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر باحساس جدید
اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد با وجود صورت در حس مشترک
و نسیان زوال الصورت بود از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد **جواب** گوییم
اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی و حال آنکه عدم التفات نفس با وجود
صورت در حس مشترک وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه
ظاهر است مگر بر سبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود مگر از راه حس مشترک
که مجمع و مورد حواس ظاهر است پس هر چه در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد

مبرسمین
اشخاصی را گویند که مبتلا
بمرض برسام که ذات
الجنب است باشند

قوای نباتیه

که اجزای غذا را که از بدل زیاده باشد بر اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار
مغتذی در اقطار ثلثه زیاد گردد زیاده شدنی که در اجزاء اصلیه باشد و از اعضائیست
که متولد شود از نطفه یا چیزی که بجای نطفه باشد کالعظام والاعصاب والرباطات و
غیر ذلک و نمو عبارتست از این بود و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه بود و از اعضائیست که
متولد شود از خون کاللحم والشحم والسمن را نمو نخوانند سمن و فربهی گویند و مقابل
نمو را ذبول و مقابل سمن را هزال خوانند امّا مولده مرکبست از دو قوه یکی زیادتی غذا را
بعد از هضم رابع منی گرداند و دیگری مهیا کند هر جزئی از اجزاء منی را بجهت قبول صورت عضوی
از اعضا و لا بد است از قوتی دیگر بجهت تصویر هر جزوی از اجزای منی که مستعد شود بجهت
صورت عضوی از اعضا و انرا قوه مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتمل بر منافع
و حکم و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور انها بدون کمال مرتبه علم و
شعور ممکن نیست لهذا محقق طوسی قدس سره نفی قوه مصوره نموده و صدور افعال
محکمه متقنه مذکوره را از قوه طبیعیه عدیم الشعور ممتنع شمرده و بعضی دیگر از علمای
نفی قوی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوی را اسناد بملائکه کرده اند و اینها هیچ کدام
در کار نیست چه با قول بوجود صانع حکیم علیم که همه موجودات و مؤثرات مستند باویند
عجب نیست اعطای قوتی و خاصیتی مر طبیعتی را که صدور افعال محکمه متقنه
از او بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن گردد و وجود علم و حکمت در مبدا اول کافیست
و تحقق آن در هر مرتبه از مراتب وسائط لازم نیست و صدور این افعال از ملائکه مقدسه
بدون وسائط این قوی بلکه بمباشرت ذوات مقدسه مر این افعال را که اکثر آنها خالی
از خساستی نیست بسیار عجیب تر است از اسناد این افعال بقوای طبیعیه تدبیر

قوای نباتیه[1]

تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست بدان پس مجمع متخیله و آن قوتیست در
مقدم بطن اوسط از دماغ که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی و
تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان ذی جناحین یا انسان
بلا راس یا تخیل کردن چیزی را صاحب طعمی که در واقع ندارد یا خالی از طعمی که در واقع دارد
و یا تصور کردن دوست را غیر دوست و غیر دشمن را دشمن الی غیر ذلک و مغایرت این قوه با قوتهای
مذکوره بغایت ظهور دارد و این قوه را هرگاه عاقله استعمال کند در مدرکات خود
بضم بعضی با بعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانکه در وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره
خوانند و اما قوه محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه نیز گویند و بفاعله و باعثه
قوتیست که هرگاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب باشد حصول وی
و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود قوه فاعله را بر تحریک اعضا پس اگر باعث
بر تحریک بجهت طلب امر مطلوب الحصول باشد قوه شهویه خوانند و اگر بجهت دفع امر مکروه
عنه باشد قوه غضبیه خوانند و فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را
مهیای تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن اما صنف دوم از قوای اعنی
نباتیه و انرا طبیعیه نیز گویند چه قوه مبدا اثر را گویند پس اگر مقارن شعور
و اراده بود نفسانیه و الا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه و نامیه
و مولده و احتیاج بدو قوه اول بجهت تکمیل شخص است و بقوه ثالثه بجهت بقای
نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود چه
اجزای بدن چون رطبست و بسبب حرارت غریزیه و غریبه همیشه در تحلل و کذلک
اگر چه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود اما نامیه قوتیست که

مراتب نفس در قوه نظری

از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلات در ذات نفس در آید پس نفس پیش از تعلق
ببدن نه فاعل تواند بود و نه غافل و همچنین بعد از تعلق و پیش از استعمال الات خالی
از جمیع صور ادراکیه و تحریکات ارادیه باشد و بعد از استعمال الات صور جزئیه در الات حاصل
شود اما هنوز از صور کلیه خالی بوده باشد تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز
در جزئیات ملکه او را حاصل شود و نفس را در این مرتبه یعنی بعد از تعلق و قبل از حصول
تمیز مذکور که نیست او را در این مرتبه مگر قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند
بسبب مشابهتی که با هیولای اولی دارد چه ذات نفس در این مرتبه از جمیع صور علمیه
خالی و قابل جمیع صور باشد چنانکه هیولی در حد ذات خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه
خالیست و قابلست مر جمیع صور را و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس این
مرتبه کنند چنانکه بر نفس در این مرتبه و همچنین در سایر مراتب و بعد از حصول تمیز
مذکور نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور مفهومات کلیه است
که از تمییز ما به الاشتراک محسوسات جزئیه بالضروره بمجرد تعدد و تکرر مشاهدات
حاصل شود چون صورت حرارت کلیه و برودت کلیه الی غیر ذلک و همچنین صور
احکام کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود چون صورت حکم کلی النفی و
الاثبات لا یجتمعان و غیر ذلک و اینها علوم ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم
ضروریه ویرا حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظری چیزی حاصل نکرده بود بلکه
بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد انتقال بنظریات ویرا بالفعل حاصل شده
باشد نفس را در این مرتبه و تا نفس این مرتبه را عقل بالملکه گویند بسبب رسوخ یافتن
استعداد انتقال چه ملکه کیفیت نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از

بتدبیر و تسخیر صانع حکیم خبیر و قبول این نزد عقل اقرب است از ادعای این بر اثبات کثیره
و از آنچه گفتیم معلوم شد که فعل قوه نامیه و مولده هردو موقوفند بفعل قوت غاذیه پس
غاذیه خادم باشد مر هردو را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع که جاذبه
و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خوادم غاذیه گویند

فصل چهارم از باب دوم از مقاله اولی در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه در این هر دو قوه

قوای مذکوره مشترک بود میان
انسان و غیر آن و نفس ناطقه را دو قوه دیگر هست که مخصوص باوست یکی قوتی که
باو مهیا ادراک معقولات بود بنظر و فکر و آن قوه بعینها جهت تاثر است که نفس را نظر
بما فوق خود که مبادی عالیه اند حاصلست که بدان جهت از ایشان قبول فیضان صور علمیه
کند و آنرا قوه نظریه و عقل نظری خوانند و دیگری قوتی که باو مبادی مزاولت افعال
و اعمال شود که مبادی بغایات و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعینها جهت تاثیر است
که نظر بما تحت خود که بدن و قوی و آلات بدن باشد ورا حاصل است تا کما ینبغی
تدبیر بدن بنابر حاجتش بماده تواند کرد و آنرا قوه عملیه و عقل عملی گویند و پیشتر
دانستی که نفس ناطقه اعنی جوهر مجرد متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجرد است
از ماده اما بحسب فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امور است که از نفس
آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در جمیع ادراکات نیز
محتاج باشد بماده اما در ادراکات جزئیه حاجتش بماده و آلات دانسته شد و اما در
ادراک عقل کلی بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلی برای او حاصل
نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم شود نه در آلات اما از مفهومات آن

مراتب نفس در قوهٔ عملی

قوهٔ نظری و امّا مراتب قوهٔ عملی آن نیز چهار است **اوّل** تهذیب ظاهر و آن حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و امتناع از نواهی **دوم** تهذیب باطن از ملکات ردیه و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بشیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هرچه را شاغل بود از توجّه بعالم ملکوت تا میسّر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه **سوم** ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت **چهارم** مقصور کردانیدن نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بر ملاحظه عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند و همه وجودها و کمال موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و اینمرتبه کمال مراتب قوه عملیست و چون انسان باین هردو کمال نظری و عملی آراسته شد انسان کامل عبارت از او باشد و این مرتبه اعنی جمع بین الکمالین است که حکمای الهیین سعادت حقیقی خوانند و این است بهشت حقیقی و جنت عدن که برای متقین مهیا شد و آدمی باید که همت بلند دارد و از این مرتبه نظر طمع برندارد و بصعوبت آن محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندکان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود اینمرتبه و بامکان آن از مقومات انسانیست و مقدمات سعادتست* از ایشان نیستی میکو از ایشان* پریشان نیستی میکو پریشان

فصل پنجم از باب دوم از مقاله اولی در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادّی جسمانی تواند شد

بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد روحانی و بدن جسمیست کثیف هیولانی و ما بین تجرّد و هیولانیت و تروّح و جسمانیت غایت

وحقیقت وضع جزو ذات او صورتیست باعتبار... و تحصیل ... کند و ... منشا الیه ... ما دام ... الله ... تا ما کند

از رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند و بمرتبه رسد که هرگاه
خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد بسبب آنکه نظریات و بار مخزون
شده باشد نفس را در این مرتبه یا نفس این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه
معقولات مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا که
بالفعل شده بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه تا آنکه جمیع معقولات نفس را
حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در پیش او نیستند بسبب شغل و التفاتی که نفس را
بغیر معقولات از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال مذکور همه
معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه معقولات نباشد نفس
این مرتبه را یا نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد خوانند بنا بر آنکه باستفاده عقل فعال
که مخرج کمالات نفس است از قوه بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل در علم
و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با وجود تعلق ببدن نیز حاصل
تواند شد یا نه خلافست علما را در این بعضی برآنند که احیانا تواند شد کالبرق
الخاطف و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل کمال قوه نظری
چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل بالمستفاد بود و سه دیگر استعداد کمال
چه استعداد قریب و بعید و متوسط شود قریب عقل بالفعل و متوسط عقل بالملکه
و بعید عقل هیولانی و این مراتب را بعضی مر نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات منظور
شود نظر بهر مسئله مسئله نیز حاصل باشد و عقل بالمستفاد اگرچه متاخر باشد
از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود
و تکرر مشاهده واقع نشود مخزون نتواند شد این بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه

که در بدن نسبت نماید و خود متأذی شود و حال آنکه متأذی نباشد مگر چیزی که اذیت
درو باشد و باین معنی اعنی متأذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
و در واقع نفس متأذی نیست و بس و این نتواند بود مگر بسبب اتحادی که میان نفس
و بدن است مانند اتحادی که میان صورت و ماده است پس نفس فی الحقیقة با وجود تجرد
صورت بدن باشد اما صورتی که قائم نیست بماده و بدن ماده نفس است پس غایت مناسبت
و نهایت قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قربی که میان ماده و صورت است
و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میانه
جزئیات محسوسه قشر و لب تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لب واقعست کمال
مناسبت نیز واقعست چه قشر قشر این لبست و لب لب این قشر و هیچ چیز از قشر نزدیکتر
نیست بلب و از لب بقشر مثال دیگر لب با دهنیتی که در لبست چه دهن لطیف لبست
و لب کثیف دهن و هم چنین گویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس اما با وجود مناسبت
میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس
مجرد است و قائم ببدن نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنة و مجاورتی
که در میان اجسام و جسمانیات است مجملا نفس و بدن با آنکه یکی مجرد محض است
و دیگری مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند که هیچ موجودی از موجودات
روحانی با وجود مشارکت با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس
ندارند که بدن با نفس دارد و مراد روحانیاتیست که در سلسله علل نفس واقع نباشند
چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است با بدن یا زیاده بر آن و همچنین
هیچ موجودی از موجودات جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارند با بدن که نفس

اتحاد نفس و بدن

غایت بُعد و نهایت منافات واقع و ثابت است لیکن آن قدر مباینت و دوری عظیمی که پنداشته
می‌شود میان نفس و بدن واقع نیست بلکه نهایت قرب و مناسبت واقع است بحیثیتی که
منجر باتحاد شده دلیل اتحاد آنکه نزد محققین هر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن
با کثرت قوی و آلات ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده اند که مدرک جزئیات
نیست مگر قوی در نهایت اضمحلال و بطلان است و هر که تامل نماید و رجوع بوجدان
خود کند بیقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن او نیست مگر یکی حتی نزاع و
معارضه که در میان قوای شهوت و غضب و عقل و اندیشه‌های مختلف بیند داور و میانجی
کن و حاکم در واقع نزاع و خصومت نه بیند مگر یکی را و آن یکی همانرا دانند که خودی خود را
یافته اند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کنند و همچنین نزد محققین ثابت شده که لذت
و الم راجع اند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک امری که ملایم و لذیذ باشد و الم نیست
مگر ادراک امری که ناملایم و موذی بود دلیل بر این آنکه اگر کسی استعمال مستلذی کند
و یا موذی و منافری با و برخورد و او غافل باشد و مشغول فکری و اندیشه دیگر اصلا
از آن لذیذ لذت نبرد و از آن موذی اذیت نکشد پس هرگاه مدرک لذیذ نباشد مگر
نفس و لذت و الم نباشد مگر ادراک لذیذ و منافر پس ملتذ و متالم نباشد مگر نفس
هر چند لذت و الم جسمانی باشد و ظاهر است که لذت و الم جسمانی نفع بدنیست یا ضرری
که حاصل شود در بدن مثلا یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصال است و تفرق اتصال واقع
نشود مگر در بدن و حال آنکه الم آنرا نکشد مگر نفس و چنان تصور کند که چیزی از او
جدا می‌شود یا نیشی در وی فرو می‌رود و مجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی
نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس آن باشد که نفس ادراک موذی که در بدن

اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه
وجود پس همچنانکه طبیعت جسمی صورت نوعیه بدن چنین بود پیش از دمیدن روح
بعد از دمیدن روح نیز همین روح دمیده شده که عقل هیولانی عبارت از وست صورت
نوعیه بدن باشد پس نفس ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد و استبعادی
در این نباشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله و توهم امتناع صورت بودن مجرد
مر مادّه را باین رفته اند که نفس ناطقه صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدأ و علت صورت
نوعیه بدن است یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون فیضان قوی
بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد فصل ششم از باب
دوم از مقاله اولی در بیان حادث شدن نفس ناطقه بحدوث
بدن بدانکه انسان بحسب صورت ظاهری جسمانی حیوانی اعنی بحسب صورت بدن من حیث
انه بدن نوع واحد باشد از انواع حیوان چنانکه فرس و بقر و غنم و نظایر این چه بدن
فرسی لا محاله نوع واحد باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا بالفصول
و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که بدن انسانی نیز چنین باشد
غایتش چون نفوس سایر حیوانات مادیست نه مجرد قائمست بمادّه بدن نه قائم
بذات خود لهذا کسی شک نکرده در اینکه هر یک از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات غیر
ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند در اینکه انسان مطلقا نوع
واحد باشد و بعضی تجویز کرده اند که انسان اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن
انواع مختلفه باشد بنا بر اینکه نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان چیز است
یکی بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت و خیریت و شریت و دیگری ورود

نفس با بدن دارد و سر آن این است که طبقات موجودات بهم متصل باشند چه در هر طبقه
از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف و خسیس یافت شود و خسیس طبقه
که بالاتر باشد با شریف طبقه که ادنی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات
طبقه بالاتر از طبقه نفس عقل است و اشرف افراد نفس پیوسته است با دون افراد عقل
چنانکه نفس خاتم الانبیاء علیه وآله التحیة والثناء که اشرف افراد نفس ناطقه انسانی است بحسب بدو
فطرت در مرتبه عقل فعال است که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بجهت آن گفتیم
که حق آن است که بحسب منتهای کمال نفس خاتم الانبیاء علیه التحیة والثناء بمرتبه عقل اول
که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات معدنی و طبقات موالید
ثلثه است و حیوان اشرف از نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته است
چه اخس افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند و مرجان نیز قبول آن کند و جنس نبات بجنس
حیوان در نخل پیوسته است چه اخس افراد حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح
کند و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان در مرتبه پیوسته
باشد با اخس افراد انسان و این معنی اعنی پیوسته کی طبقات موجودات بهم و عدم فرجه
با فاصله اجنبی در میان دو طبقه از مقررات مسائل حکمیه است و گفته اند نفس مرتبه تنزل
عقل است و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا عقل نازل شده و نفس گشته و نفس
نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است که مبادی تاثیرات است در
عالم اجسام تاثیراتی که مقرون بشعور و اراده نبود و ظاهر است که در عالم کاینات اشرف
افراد طبیعت طبیعت بدن انسانی است و اخس حالات هر مرتبه هر نفسی حالت بدو و فطرت
او است که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه

بدن باشد وجود فرد نیز از جهت بدن و بسبب استعداد بدن باشد پس هیچ
فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن موجود نتواند بود و این است معنی حدوث
نفس بحدوث بدن و چون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن پس روایاتی که
مشعر باشد بر تقدم مأول باشد مثل الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناکر منها اختلف و مثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام و دور نیست که
مراد از حدیث اول تمثیل تنافر و تناسب ارواح که مبنی بر قرب و بعد امزجه ابدان و
مراد از حدیث دوم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوس ناطقه بعد از استکمال اتصال بآن
ارواحست و آن عقول مجرده و نفوس فلکیه است و از این قبیل است حدیث اول ما خلق
الله العقل او الروح چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش با مرتبه نفس مقدس نبوی
بحسب مآل یکی است و همچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا و اوصیای
انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده **فصل هفتم از باب دویم از**
مقاله اولی در ابطال تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه از بدن بعد از موت
ببدن دیگر انسانی و آنرا نسخ گویند یا ببدن حیوانی دیگر غیر ناطق و آنرا مسخ گویند
یا بجسم نباتی و آنرا فسخ گویند و یا بجسم معدنی و آنرا رسخ گویند و دلیل بر امتناع نقل مطلقا
آنست که دانستی که نفس صورت نوعیه بدنست و تشخص شخص بتشخص صورت نوعیه
چه ماده بر سبیل ابهام در قوام شخص معتبر است لهذا تبدلات و تحللات کثیره
که واقع شود در بدن موجب تبدل شخص نیست و شخص کودک مثلا بعینه شخص شیخ
سالخورده است خواه در انسان و خواه در نباتات و خواه در سایر حیوانات و فرقی
نیست در این معنی میان تجرد صورت نوعیه چنانکه در انسان و میان مادیت صورت

و رود بعضی روایات مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب والفضة
و پوشیده نیست ضعف وجهین چه اول مجرد استبعادست و دوم اشاره باختلاف
استعدادات و نفس ناطقه اگر چه مجرد است و قائم نیست بماده بدن تا وحدت
نوعیه بدن موجب حدوث نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که نفس ناطقه
با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت نوعیه نوع واحد نتواند بود مگر
نوع واحد پس نفس ناطقه انسانی نوع واحد باشد و تکثر نوع واحد مثلا یا بامری
که داخل باشد در ذات نتواند بود بلکه با موری باشد از خارج ذات و امور خارجه
در نوعست لازم و عارض و تکثر نوع واحد بسبب امور لازمه نیز نتواند بود چه امری
که لازم ذات باشد از و منفک نتواند شد پس اگر ذات متکثر شود بدو و فرد مثلا که
جدائی هر فرد از فرد دیگر بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر نیز متحقق است
پس اگر لازمی که یک فرد است در دیگری نیز بعینه باشد تعدد متحقق نشود و اگر در فرد
دیگر نباشد و حال آنکه ذات در فرد دیگر هست لازم ذات از ذات منفک شده باشد
و این محالست پس تکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات نتواند بود بلکه
بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه نتواند شد مگر بواسطه
بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود و نه منفعل چه نفصل مهین نفس
از عقل همین است پس بذات خود معروض هیچ عارض نتواند بود پس تکثر نفس ناطقه
از جهت بدن باشد و چون تکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس
ناطقه نیز بسبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیة نوعیه محفوف بعوارض
مشخصه یعنی معنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد و چون عوارض از جهت

زید کافیست در تخصیص ج گوئیم جایز است مستعد شدن بدن عمرو بهمین استعداد
در وقتی که نفوس مفارقه متعدد باشد و یا هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد دلیل
دیگر بعد ازین انشاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد
خواه فاعل موجب باشد خواه مختار و وجوب وجود نفس ناطقه با ستعداد بدن تمام
شود پس اگر بدن مستعد باشد برای وجود خصوص نفسی وجود از نفس واجب شود و با وجود
از نفس اگر نفس دیگر مفارقت کرده از بدنی نیز تعلق ببدن مذکور تواند گرفت لازم
اید تعلق نفسین ببدن واحد و این ضروری البطلان است چه هر شخصی بالضروره
نداند خود را مگر صاحب یک نفس و نتواند بود که نفسی که بدن مستعد او شده همین
نفس مفارقت کرده باشد و الا لازم اید جواز استعداد بدنین برای خصوص نفسی
و این مستلزم جواز تعلق نفس واحد است ببدنین در حالت واحد چنانکه مذکور شد
و اگر بدن مستعد خصوص نفسی نباشد وجود خصوص نفسی برای وی و همچنین
تعلق خصوص نفسی بوی محال باشد چه تعلق نیز امریست ممکن تا واجب نشود موجود
نتواند شد و بر تقریر اول این دلیل اعتراض نتوان کرد که شاید وجوب وجود نفسی برای بدن
مشروط باشد بیافت نشدن نفس مفارقی چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس
لازم نیاید تعلق نفسین ببدن واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد
خصوصیت اعتبار کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه
نتواند بود چه اگر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد چون وجودش مشروط بعدمش
و اگر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود او نتواند بود بالضروره و وجود معلول مشروط
بعدم چیزی که مانع از وجود معلول نیست نتواند بود و این دلایل ثلثه براهین قطعیه است

چه صورت در غیر انسان

صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان اگرچه قائم بماده است اما جوهر است نه عرض که اگر
عرض میبود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی میشد اما تبدل ماده موجب تبدل
صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام که صورت نوعیه شخصیه باقی است شخص برقرار است
هرچند ماده متبدل شود و چون این مقدمه دانسته شد گوئیم اگر نفس زید مثلا که
صورت نوعیه زید است منتقل شود ببدن عمرو یا ببدن حیوانی دیگر یا غیر آن لازم
اید که شخص عمرو مثلا بعینه شخص زید باشد و بطلان این از اجلای بدیهیات است
دلیل دیگر آنکه دانستی که تشخص نفس مستفاد از بدن است و معنیش اینست که
استعداد خاصی که مر بدن زید را مثلا در وقت فیضان روح حاصل شد موجب
اینست که از مبدا فیاض خصوص این نفس شخصیه که نفس زید است فایض شود پس
اگر نفس زید منتقل شود ببدن عمرو خالی از آن نیست که بدن عمرو مستعد خصوص
این نفس زید بود باینمعنی که اگر نفس زید حاضر و مهیا نمیبود نفسی که فایض میشد
بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید میبود یا نه پس اگر مستعد خصوص نفس زید بوده
لازم اید اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شی لامحاله غیر خصوصیت مستفاد از غیر آن شی
باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین ضروری البطلان است و ایضا لازم اید جواز تعلق
نفس واحده ببدنین در حالت واحده چه لامحاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو
بهمین استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این مذهب نیز بدیهی است و
اگر مستعد خصوص نفس زید نبود لازم اید تعلق نفس زید بوی تخصیص بلا
مخصص باشد و بطلان این مقرر شده و در موضع خویش از این کتاب بیاید انشاء الله العزیز
اگر گویند حاجت بدن عمرو بنفس ما   و وجود نفس مفارقت کرده از بدن زید

وحال آنکه نه چنین است چه بسیار باشد که وبای عامی حادث گردد یا قتل عامی واقع
شود و بدنهای بسیار هلاک گردد که مثل آنها بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث
نشود و این دلیل بقوت دلیلهای سابقه نیست **فصل هشتم از باب دوم**

از مقاله اولی در اشاره بنفوس فلکیه و مجردات عقلیه

چون بحس و رصد معلوم شد که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره از طبیعت
عدیمة الشعور صادر نتواند شد چه حرکت مستدیره طلب وضعیست و ترک همان
وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشیء واحد از طبیعت صادر نتواند شد چه طبیعت هر چه
را طالب باشد همیشه باشد و هر چیز را کاره همیشه کاره بخلاف نفس که ذی شعور
و اراده است پس تواند بود که شیء واحد مطلوب و مرادی باشد بوجهی و مهروب عنه
او باشد بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک
ارادی باشد نه طبیعی و اراده فلک عقلی تواند بود نه حیوانی چه اراده حیوانی تابع شهوت
و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نتواند بود چه شهوت میل جلب ملایم جسمانی
و غضب میل دفع منافر جسمانی و چون در فلک تضاد و انفعال تجددی منتفیست و تحلل
و فساد در آن راه نیست پس ملایمت و منافرت جسمانی در و نرود چه این هر دو فرع تأثیر
و تأثر جسمانی است و تأثیر و تأثر فرع ضدیت و انفعال تجددی پس اراده فلکی عقلی باشد
و اراده عقلی تابع تصور کلیست که کار مجرد است نه مادی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده
چون نفس ناطقه انسانی و چون تجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات
مجرده عقلیه نیز هست چه اراده عقلی مستدعی مراد عقلیست و اراده عقلی خالی از شهوت
و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که در وی عدم و فقد نبود چه مناط

است بر بطلان نقل مطلقا و بر بطلان تناسخ دلایل اقناعیه نیز که موجب زیادتی اطمینان
شود بسیار است و ما از آن جمله سه دلیل ذکر کنیم **دلیل اول** شك نیست که بدن آلت
نفس ناطقه است که باین آلت استکمال خود تواند کرد و بدن جنین چون هنوز در کمال ضعف
و فتور است و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب مستحکم نگردیده مناسب او
نیست مگر نفسی که مانند او باشد در عدم استحکام و عدم فعلیت تامه و آن مرتبه عقل هیولا
نیست که بالقوه محض است و از و نیاید مگر کاری که از طبیعت نیز آید و نفس مفارق شده
از بدن لامحاله بالفعل شده و بکار در آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده پس نتواند
بود که تعلق گیرد ببدن جنین و این دلیل اگرچه بحسب ظاهر اقناعیست بنابر آنکه مبتنی است
بر مناسبت و عدم مناسبت اما اگر استقصا کرده شود ظاهر گردد که از براهین قطعیه است
که مفید یقین است **دلیل دوم** شك نیست که نفس ناطقه ادراك معقولات
اگرچه در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلت و معقولات در ذات وی مرتسم
شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتمرین و مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس
بهم رسد و مستحکم گردد بحیثیتی که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از
ما مثلا از بدن دیگر منتقل شده بودی ببدن ما بایستی که معقولات مکتسبه
و ملکات مستحکمه در حین تعلق وی از بدن سابق الحال در وقت تعلق باین بدن که در او
هستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی و اگر همیشه و همه کس را نبودی احیانا بعضی
از مردم را بودی و حال آنکه بالضروره هیچکس را نیست و این دلیل نیز در قوت قریب است
بدلیل اول **دلیل سوم** اگر لازم بودی منتقل شدن نفس بعد از مفارقت
ببدن دیگر بایستی که همیشه عدد ابدان هالکه با عدد ابدان حادثه برابر بودی و حال

مجموع عقول ده باشد وانها عقول سلسله طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که
بازای افلاک مرکبه اند عقول متعدده باشند وانها عقول عرضیه اند واز جمله عقول عرضیه
عقولی اند که در مرتبه عقل عاشر واقعند بازای انواع کاینات وانها را ارباب انواع
وارباب طلسمات نیز کویند و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل
ذهول چه نفس کاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی دیکر بیاد اورد بی انکه
محتاج بکسب جدید بود وحال انکه معقولات نفس در ذات نفس مرتسم شود نه در قوتی
از قوای نفس مانند صور محسوسات پس اکر در حالت ذهول معقولات در ذات نفس مرتسم بودی
وغفلت از ان ممکن نبودی پس در انوقت انصور از ذات نفس زایل شود ودر عقل فعال
باشد چه انصور معدوم نتواند شد واکر نفس را ربطی بعقل فعال بهم نرسیده بودی
که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه کسی رجوع بخزانه خود کند هر اینه
در وقت یاد اوردن انصور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن
عقل فعال برای نفس همینست که ربط مذکور بهم رسد و بنابراین در وقت نسیان نفس
مر انصور را حیثیتی که محتاج بکسب جدید شود انصور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن
ربط مذکور نمانده باشد ومعنی خزانکی برطرف شود پس انصور در انحالت در خزانه
نفس هم نباشد چنانکه در نفس نیست لهذا محتاج بکسب جدید باشد وتسمیه
این ذوات مجرده بعقول وتسمیه محرکات فلکیه بنفوس اصطلاح حکمتست و بلسان
شرع ملائکه مقربین عبارت از ایشان باشد واحیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده
ومراد عقول مجرده است وافلاکرا قوای دیکر هست که ادراک اوضاع جزئیه بازکنند
وبجای خیال ما باشد وانرا نفوس منطبعه کویند وجمیع جزئیات که در این عالم موجود

مناط شرف علم است و چون او را علم نبود حاجت فساد نبود پس باید مجرد باشد چه
در حد ذات مادی حاجت به ماده و وضع و موضوع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه نفس
در فعل محتاج بود به ماده پس مراد فلک در حرکت امری بود مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً
اما ذات مجرد مقصود از حرکت نتواند بود و همچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند
بود بلکه کمالی باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف به مناسبت است پس
حرکت سبب حصول مناسبت باشد و وجه مناسبت تشبه متحرک نتواند بود در حرکت
بذات مجرد چه حرکت افلاک واسطه رسیدن نفع است از مبدا به کاینات چه امور کاینات
مستند است به اوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند که شبیه شود به مجرد در ایصال
نفع بغیر و بسبب این مشابهت و مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و ممکن تواند بود
که نفس ایصال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید خیر و کمال بود بجهت
مرید و نفس ایصال نفع بغیر کمال و خیر موصل بنسبت با سبب و واسطه کمال و خیر تواند شد
پس چون مقصود افلاک در حرکات تشبه به مبدا مجرد بود و حرکات مختلف باید که مشبه به
متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود
و یا عقل و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس مبادی مجرده عقلیه
ثابت باشد بعدد افلاک کلیه تسعه چه واجب الوجود مشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت
سبب مشابهت در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیض است نه واسطه
فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه انسانیه نیز مستدعی عقلی دیگر است
چه نفس ناطقه بحسب فطرت بالقوه محض است و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوه
بفعل و از این جهت وی را عقل فعال گویند یعنی بالفعل کرداننده نفوس ناطقه پس عدد مجموع

و از فعلیت محصل عقل فعال که شائبه قوت و ابهام بحسب وجود و بودن او صورت معقوله تامه بذات و تنزه بشر از جهت نقص و قبول کمال در جهتی دیگر برای نسبه او بعقل فعال تحصیل توان کرد

از بدن و از این عالم مجرد باشد از آثار آن بحیثیتی که در او اثری از آثار بدن و این عالم نمانده
و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه است و اخلاق
و ملکات حسنه است راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک مجردات عقلیه و ملتذ بلذات

شود در سلک

حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانی است یعنی ادراک ملایمات روح مجرد که غذای
حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای هر چیز آنست که قوت او بآن افزاید و قوت
شیء ملائم وی فزاید و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد امور
عقلیه و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بها هیچ چیز بآن نرسد
و آنچه مردم لذتش میدانند یعنی ادراک ملایمات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در
حقیقت لذت نیست بلکه راجع شود بدفع الم و با وجود این تکرار و استمرارش مؤلم
و ممل باشد و بر تقدیری که لذت باشد شک نیست که محفوف و منضم باشد بمکاره
و آلام غیر محصوره و لذتی صرف محض خالی از کدورات در نشأه دنیا و عالم سفلی مخلوق
نگشته چنانکه حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده که خبر آمده از جماعتی که
عقل زنند و حسرت بر غیر موجود خورند و در طلب چیزی که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف
کنند پرسیدند که یا بن رسول الله چه چیز است که مخلوق نگشته و مردم طالب اویند
فرمود که آن چیز راحت است در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق شده و مردمش در
دنیا جویند و این طلب امریست محال پس چون نفس ناطقه مجرد شود و بآن لذت
که بیان کردیم رسد همیشه در آن لذت جاوید بماند و آن لذتیست و مرادی که
هیچ لذتی و مرادی بآن نرسد و اینست حقیقت سعادت که موعود است برای مؤمنین
و جنت حقیقی که معد و مهیا است برای متقین و وجود جنت جسمانی نیز متحقق است

موجود شوند هر نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند **فصل نهم از باب دوم**

از مقاله اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان لذات و آلام روحانیین و ذکر سعادت و شقاوت حقیقیین

چون ثابت شد که نفس ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قائم نیست بماده بدن پس موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و خود مجرد نیز قابل طریان عدم و فنا نیست چه طریان عدم بر موجود از ضد و منافی تواند بود و مجردات را ضد و منافی نیست چه تضاد و منافات مخصوص است بمواد خصوصا عالم کون و فساد و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد بتقریب تعلق ببدنست و اگرنه بالذات از جمله مجردات است و واقع در عالم مجردات و هرگاه فساد بدن موجب فساد وی نشود از هیچ راهی دیگر فساد باو راه نتواند یافت پس نفس ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی و اینکه در قرآن مجید وارد شده که كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابی یزید نقل شده که در وقت شنیدن حدیث كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ از روی تاکید در تصدیق گفت که الآن كما كان و میتواند بود که آیه کریمه محمول بظاهر نیز باشد باعتبار مستقبل در قیامت کبری چنانکه حدیث محمول شده بظاهر باعتبار ماضی در ازل که حدوث عالم بآن متحقق شده باین طریق که عدم ذاتی اشیا در قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه کند و ظاهر شود و وجود اشیا در آن لحظه باطن و مختفی گردد بسبب ظهور و استیلاء وجود حقیقی واجبی و این مقدمه بتقریب مذکور شد اکنون بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن لامحاله قائم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد در علم و عمل چنانکه مفارق شده از بدن

خدا شناسی و مقصود از این مقاله در سه باب مبین شود

باب اول از مقاله دویم در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یکانکی او سبحانه و در او چند فصل است

فصل اول از باب اول از مقاله دویم در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع

بدانکه معنی وجود و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود معنی است بدیهی التصور و جلی ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا تعریفش ممکن نیست چه اورا بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور آن چیز خواهد بود و مراد از عدم معنیست مقابل معنی وجود و ما از روی تنبیه و آگاهانیدن و التفات فرمودن نفس سامع بسوی آن معنی کوییم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم چیست ملاحظه کن و ببین که هرگاه کوئی زید مثلا در خانه هست یا در خانه نیست از لفظ هست و نیست چه مراد تست و ظاهر است که نیست مراد تو مکر بودن زید یا نبودن او در خانه و زیاد از بودن و نبودن البته چیزی دیکر مراد نیست پس هرگاه کسی کوید انسان مثلا موجود است یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مکر همان بودن و نبودن غایتش در اول ظرف بودن و نبودن که خانه باشد مذکور است و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج ذهنست مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست

أكثر أهل الجنة البله واما نفوس ساذجه محضه و عقول هیولانیه که خالی باشند از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون نفوس اطفال بعضی رفته اند بهلاک و فنا این نفوس بعد از فنا بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است چون این نفس بالقوه محض است و خالی از جمیع صور پس او را قوامی و فعلیتی نباشد که تواند باقی بود و این مذهب را شیخ ابو علی بن سینا و غیر او از محققین ضعیف دانسته اند و شیخ فرموده که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از و خالی نیست در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن صحیح است اما اینکه نفس طفل در رحم که باشد پیش از سن تمیز البته علوم بدیهیه را و حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تأملست و میتوان گفت که علوم ضروریه چون فطریست بالفعل بودن الحال اعنی در وقت تعلق منافات با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به نبودن لازم ندارد نبودن را بلکه میتوان بود که باشد و مشعور به نباشد بسبب آنکه اشتغال با مور بدن که هنوز در کمال ضعفست حجاب شود و مانع گردد از مشاهد بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد این توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات خود بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و برین تقدیر همین که نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه وضوح یابد حدیث انی اباهی بکم الامم یوم القیمة ولو بالسقط و باین جا ختم کنیم مقاله را و الی را که در علم خود شناسیست بفضل الله و توفیقه مقاله دویم در علم

بس بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد این معنی را مثلا معنی فوقیت آسمان را در ذهن
در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این و این نیست مگر بسبب اینکه آسمان در
خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت معنی فوقیت در ذهن در آید و آن
حیثیت ثابت برای ارض نیست و لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید
و حیثیتی دیگر برای ارض ثابت است که از ملاحظه آن معنی تحتیت در ذهن در آید
و آن حیثیت ثابت برای آسمان نباشد پس آن حیثیت را اگر از ملاحظه وی معنی اعتباری
در ذهن در آید منشأ انتزاع آن معنی اعتباری گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباری
است اما نه اعتباری محض و الا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز این معنی در ذهن در آمدی
بلکه اعتباری است که منشأ در او در خارج و آن حیثیتی است که در انسان مثلا
هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر شدن انسان از علت که انسان را علتیست
و سببی که صادر شده از آن علت و سبب ماهیت انسان و عنقا ذاتیست سببی که
علت صدور وی باشد و صادر شدن انسان از علت سبب شده که انسان در
خارج باشد و ما انسان صادر شده از علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید
بودن انسان در خارج و همین بودن انسان در خارج وجود وی باشد در
خارج باشد اما بودن انسان در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن باشد
پس وجود انسان اعتباری ذهنی باشد که منشأ دارد در خارج و آن حیثیت
صدور انسان از علت و این نوع اعتباری را که منشأ داشته باشد در خارج اعتباری
نفس الامری گویند و هر اعتباری را که منشأ در خارج نداشته باشد چون اعتبار
بودن عنقا مثلا در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در خارج اعتباری

و هذه الحیثیة اتحاده مع حقیقة الوجود

صدور الماهیة من العلة غیر معقول عند ارباب العقول

انسان در خارج

کلا و حاشا بل الامر بالعکس والموجود هو الوجود والحاکم علی ذلک البرهان والشهود

نیست که قایل این قول انسان را که تصور کند انسان لا محاله در تصور واند اشته او
که ذهن عبارت از انست بوده باشد و مرادش از موجود است نیست که انسانی
که در تصور منست در خارج از تصور من بلکه خارج از همه تصورات نیز هست
و در مثال عنقا مرادش از معدوم است نیست که عنقائی که در تصور منست
در خارج از همه تصورها نیست و از این بیانها که کردیم روشن شد که وجود در همه
موجودات بیک معنی است و همچنین معنی عدم در همه معدومات چه بجای
لفظ انسان و لفظ عنقا در مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود
حکم همین خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن
شد که وجود منقسم است بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو قسم نیست
مگر بیک معنی و تفاوت بخارجی بودنست و ذهنی بودن و معنی خارج و ذهن نیز
معلوم شد و نیز باید که تا ملی ظاهر شود که معنی وجود معنی نیست که در خارج
موجود باشد بطریق بیاض و سواد و سایر کیفیات چه هرگاه گوئیم زید مثلا موجود
است در خارج ظاهر است که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود
آن صفت باشد چنانکه هرگاه گوئیم جسم ابیض است در خارج صفتی هست
قایم بجسم که انرا بیاض گویند بلکه معنی وجود که در زید موجود است معنیی است
که در ذهن در مییابد از ملاحظه زید در خارج چون معنی فوقیت که در ذهن در مییابد
از ملاحظه سما مثلا نسبت بارض نه آنکه صفتی قایم باشد در خارج که انرا
فوقیت خوانند و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و
... اعتباری بود از نیست که محض اعتبار ذهن باشد

تصورها
از تصور من

۷ مانند امانات ... شود اعتباریت مفهوم وجود و عدم و ... مصداق مفهوم در خارج ... ظاهر شود العرض ... موضوع ... اصالت حقیقت وجود ... اعتبارات ... الاصطلاح

کردند بموجود و معدوم چه ایشان از این حیثیت خالی شیئ اند نه شیئ و شیئ نباید تا موصوف
شود بموجود و معدوم اما از این حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را
ملاحظه کند با قطع نظر از آنکه خالی شیئ اند و اعتبار کند ایشان را شیئ تواند
بود که متصف شوند بموجود و معدوم و شیئ باشند اما شیئ بحسب ذهن نه
بحسب خارج این بود بیان احوال وجود و عدم و اما مهیة عبارت از چیزیست
که از شان او باشد اتصاف بوجود و عدم پس شیئ که وجود و عدم خالی و وصف
او تواند شد مهیة باشد پس ماهیة و وجود از این حیثیت که وجود است و معین
عدم از این حیثیت که عدم است مقابل هم باشند بحمل مواطاة یعنی شیئ واحد
باعتبار واحد نتواند بود که هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که
ماهیت باشد و موجود یا وجود باشد و ماهیة و لفظ ماهیة را اشتقاق
کرده اند از ما به الشیئ هو هو یعنی آنچه شیئ بآن شیئ است و هر شیئ ماهیة باشد اما نظر
بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان
مهیة باشد نظر بزید و عمرو که افراد بالذات اند نه نظر بهذا الضاحک و هذا
الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک و هذا الکاتب اشاره است
بزید و عمرو نه از آن حیثیت که افراد انسان اند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک
و کاتب اند و چون ماهیة را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از این حیثیت که موجود است
در خارج حقیقت گویند پس حقیقت مهیة موجود در خارج است و مهیة حقیقت
لا بشرط وجود در خارج اما مفهوم عبارت است از ماهیة باعتبار آنکه عنوان
ملاحظه افراد شود مط یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه پس

وهمی واعتباری محض گویند و هر یک از وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه بوجود لغیره و عدم لغیره مثال فی نفسه الانسان موجود و العنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شی است باعتبار نفس خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شی است باعتبار شی دیگر برای شی اول و همچنین عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کتابت است برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم و سلب کتابت از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم شی ثانی است برای شی اول یا از شی اول وجود لغیره و عدم لغیره گویند و باین اعتبار که سبب محمول شدن شی ثانی است بر شی اول وجود رابطی گویند و عدم رابطی پس هر قضیه که موجود و معدوم در او محمول باشد و شی موضوع مثال وجود فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و هر قضیه که محمول در او شی باشد غیر موجود و معدوم مثال وجود و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در آن قضیه موجود باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم در این دو مثال اگر چه بمحمول میمانند اما محمول نیست بلکه حکم او حکم کان و لیس بود در مثل زید کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون الانسان کاتب و الانسان لیس بکاتب چه مفهوم مثل وجود کتابت برای انسان و عدم کتابت از انسان و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال و وصف اشیا اند و شی با ایشان متصف شود و منقسم شود بموجود و معدوم و خود بآن حیثیت که حال شی اند قابل نیستند که موصوف شوند و منقسم گردند

و را جسی بوجود از شود بکر … موجود فی نفسه را وجود مطلق و وجود محمولی نیز گویند و معنی کان تامه و مطلب هل بسیط که سؤال از نفس وجود است و وجود لغیره را وجود مقید و موجود رابطی نیز گویند و معنی کان ناقصه و مطلب هل مرکبه که سؤال از ثبوت شی برای شی دیگر است … بوجود شی … وجود مطلق و مقید را اطلاق … و ارباب کشف و شهود … اطلاق …

باشد و دور لازم آید واگر غیر او باشد نقل کلام کنیم در ان وجود و تسلسل لازم
آید ومعنی تسلسل و بیان بطلان او و بطلان دور جمیعا بباید دانستی و معنی وجود واجب
عین ذات او بودن آنست که نفس ذات واجب بذاتها منشا انتزاع وجود واجب باشد
چه دانستی که وجود امریست انتزاعی والا بد است ورا از منشا انتزاع پس هر
ماهیتی که منشا انتزاع وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زاید است
بر ذات او چنانکه در ممکن واگر منشا انتزاع وجودش نفس ذات او باشد گویند
وجودش عین مهیه اوست چنانکه در واجب والا مفهوم وجود که حاصل میشود
مگر در ذهن نه در خارج شک نیست که وجود مط زاید باشد بر ماهیت خواه
در ممکن وخواه در واجب و بباید دانست که چنانکه وجود واجب الوجود عین
در خارج مهیه واجب الوجود عین وجود اوست
حقیقت اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت همان ماهیت بود باعتبار وجود در
خارج پس هیچ گاه مهیت در ذهن در آید نتواند بود که با وجود خارجی در آید والا
ذهن خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند در آمد پس
ماهیات اشیا منتزع باشند از حقایق اشیا و تفاوت ماهیات از عوارض
منتزعه نباشد مگر در اینکه مهیت از حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض
بسبب امری خارج از حقیقت و چون وجود واجب در خارج اعنی منشا
انتزاعش عین حقیقت واجبست پس نتوان انتزاع حقیقتش از وجودش
نمود تا ماهیت حاصل شود و در ذهن در آید لهذا ماهیت از واجب الوجود
منتفی شده نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن در آید و بجای
ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود نیست

در ذهن قابل آن نیست که عین مهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در خارج واگر مراد نسبت وجود با مهیت باشد هم

اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزاء خارجیه منحصر است در مادی و صوری و واجب الوجود
جزو مادی نتواند بود چه جزو مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه
نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد هر اینه ممکن الحصول
باشد برای وی و الا بالقوه او نباشد پس واجب الوجود قوه و استعداد از امر ثابت باشد
و حال آنکه بالفعل موجود است هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و بالفعل هر اینه مرکب
باشد چنانکه محقق شده ثابت شد که واجب الوجود مرکب نیست و ایضاً
اگر امری برای واجب الوجود ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر
ورای ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل پس آنچه
بالقوه نتواند بود چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد چنانکه بیان
و اگر موقوف برامری دیگر باشد هر اینه احتیاج واجب بغیر لازم آید و از آنچه
گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات واجب الوجود باشد من جمیع
الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد و اجزاء وجود صوری نیز نتواند بود چه
صورت محتاج باشد بماده در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب
وجود است و اما ترکیب ذهنی بنا بر آنکه اجزای عقلیه تحلیلی باشند و منفصل
در وجود نتوانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیتی دیگر آنکه وجود
واجب الوجود عین ماهیت او بود که اگر زاید باشد بر ذات و هر اینه معلول ذات
او باشد نه معلول غیر و الا حاجت واجب الوجود لازم آید بغیر و چون معلول ذات
باشد پس ذات مقدم باشد بر وجود بحسب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول
محققست پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر عین وجود متأخر باشد

شیئین است بحیثیتی که تعقل احدهما با تعقل دیگری باشد بوجهی که نتواند بود
که یکی از آنها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت و تکافو بودن
دو شیء است با هم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود یکی متحقق نشود مگر نظر
بدیگری پس بنا براین تکافو نتواند بود مگر میان علت تامه با معلول وی
و یا میان دو معلول علت واحده چه علت تامه مستلزم بود مر معلول خود را
و بالعکس و احد المعلولین مستلزم بود مر علت را و علت مر آن معلول دیگر را
و بالعکس و علت تامه و معلول وی با هم در حد ذات اگر چه معیت و تلازم ندارند
بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم
و معیت دارند پس علت و معلول مطلقا با هم متکافی نیستند بلکه در وجود خارجی
با هم تکافو دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجودی تکافو نتواند بود تکافو
خارجی نه تکافو علی الاطلاق اما اینکه تکافو خارجی تواند بود بسبب آنست که
ممکن الوجود معلول تواند شد و میان علت و معلول تکافو خارجی باشد
اما اینکه علی الاطلاق نمیتواند بود بنا بر اینست که واجب لا محاله مقدم باشد
بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با واجب الوجود دیگر
تکافو مطلقا نتواند بود و مراد از تکافو در وجود واجبی همین است و دلیلش آنست
که واجب الوجود چون معلول نمیتواند بود پس هر چند در جمیع مراتب وجود و نفس
الامر که احد الواجبین متحقق است واجب دیگر نیز بالعرض متحقق خواهد بود با عدم
تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر کافی نیست بلکه لا بد است از اینکه هر یک
نظر باین دیگر متحقق باشند چنانکه در تکافو خارجی میان علت و معلول چه علت از

نیست چه همچنانکه ماهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت منتزع شود
بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و غیر ماهیت از عوارض نیست مگر
بهمین کذلک مفهوم وجود از نفس حقیقت واجب وحدها منتزع شود بلا ملاحظه
امر خارج پس ماهیت واجب اعنی امری که منتزع شود از حقیقتش بذاتها عین
مفهوم وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و هر اینه از حقیقت بذاتها
منتزع شود لازم آید که از امر واحد بسیط بنفسه بلا حیثیت دیگر دو مفهوم

اعتبارات

مختلف منتزع شود و بطلان این لازم در عداد بدیهیات است پس ماهیت واجب
عین وجود وی باشد در ذهن چنانکه وجود وی اعنی منشا انتزاع وجودش
عین حقیقت او است در خارج و اینکه گویند که کنه واجب تعالی در ذهن در نمی آید
بسبب اینست که واجب را کنه نیست چه کنه ماهیت شی را گویند که غیر وجود
باشد و تواند بود که مراد از کنه حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما
نفی تعقل کنه باین معنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ
ماهیتی باعتبار وجود خارجی حاصل نتواند شد در ذهن خاصیت دیگر آنست
که وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم در وجود خارجی است چنانکه
معنی تضایف تلازم در تعقل و وجود ذهنی است و تلازم بودن دو شی است
باهم بحیثیتی که با انتفاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که بسبب آن رابطه
هر یک از دیگری منفک نتواند شد یعنی هر یک نظر بدیگری واجب التحقق باشند
باین معنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد از آن تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که
تعقل عبارت از آنست متحقق شود تضایف خوانند پس تضایف بودن نسبتی است

و ترکیبست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب ماهیت نوعی نمیتواند بود یعنی نمیتواند
بود که مفهوم واجب در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت هر فرد
باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بحسب عوارض مشخصه انست که عوارض
مشخصه که عارض هر فردی شود واجب الوجود نتواند بود چه عارض محتاج باشد
بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد
١ بعلت و علتش اگر ذات همین فرد باشد که متحقق است بالفرض در ضمن فرد دیگر نیز لازم
اید که در فرد دیگر نیز همین عارض یافت شود چه علت در ان فرد نیز متحقق است پس
مغایرت میان فردین نباشد و اگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم اید که ان
فرد در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج ان فرد معین نباشد پس ان فرد در حد
ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد پس واجب الوجود نباشد پس اگر ماهیت
واجب الوجود متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد لازم اید
که در حد ذات خود موجود نباشد و اگر موجود باشد متعدد الافراد نباشد
چه انچه متعدد است یعنی افراد از ان حیثیت که افراد است واجب نیست و انچه
واجبست یعنی ماهیت من حیث هی متعدد نیست و اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود
عرضی نمیتواند بود انست که وجود واجب چنانکه دانسته شد عین ذات
واجبست و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی در حد ذات موجود بودن
پس ان نیز عین ذات باشد و چون عین ذات باشد عرض نتواند بود اما
شبهه مشهوره بشبهه ابن کمونه و اتم تقریر انش انست که کسی گوید معنی
وجود عین ذات بودن چنانکه دانسته شد انست که ذات بذاته منشا انتزاع

این شبهه بر اسلوب قائلین باعتباریت وجود است و اما علی ... شدید العروض ... لمنع القائلین بان لا ماهیة له

از این حیثیت که علتست نظر بمعلول از این حیثیت که معلولست واجب التحقق است
همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق است و هیچیک از واجبین نظر بدیگری
واجب التحقق نتواند بود چه هرکدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر نظر
بدیگری نیز واجب التحقق باشند لازم اید که وجوب تحقق که امر واحد است مستند
بدو علت تامه باشد در حالت واحده واین بدیهی البطلانست و از وجوب تحقق علت
که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم نباید چه وجوب تحقق واجب من
حیث الذات نظر بمعلول نیست تا استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من حیث
العلیة است و وجوب تحقق علیت نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر انست که وجوب
وجود اگرچه در ذهن مفهوم مبنیست کلی اما در خارج متحقق نتواند بود مگر در ضمن
فرد واحد ومشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیزی شریک واجب الوجود
صفت
نتواند بود نه در ذات و نه در حقیقت وجوب پس مفهوم واجب الوجود که مفهوم مبنیست
کلی نه ماهیت جنسی تواند بود و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با انکه هیچ مفهوم کلی
خالی از این اقسام ثلثه نتواند بود ومنافاتی نیست بسبب انکه کلیت مفهوم کلی
باعتبار افراد مطلقست اعم از اینکه موجود باشند درخارج یا مفروض باشند در
ذهن واین قسم کلی را که افرادش مفروض باشند در ذهن کلی فرضی خوانند پس مفهوم
واجب الوجود کلی فرضی باشد اما دلیل بر اینکه مفهوم واجب الوجود ماهیت جنسی
نمیتواند بود انست که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد وجنس لا محاله جزو
ذات باشد نه تمام ذات پس لا بد باشد او را از جزو دیگر که فصل وی باشد پس ترکیب
واجب الوجود لازم اید و دانسته شد که یکی از خواص واجب الوجود امتناع ترکیبست

کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد وست صادق نمیتوان بود مگر بر ذات واحد
پس مفهوم زید همان مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که
بر غیر ذات واحد صادق نتواند آمد و این معنی اعنی امتناع صدق بر افراد کثیره
حاصل نشده در معنی انسان مگر بسبب ضم خصوصیات بسیار از کم معین و کیف
معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگر
چه بعضی از آنها در ذات دیگر یافت تواند شد پس هرگاه عقل ملاحظه مفهوم
انسان باعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز کند صدق او را بر افراد کثیره
و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد و هرگاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره
نماید تجویز نکند صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد
مانند این حالت در ذات واجب الوجود نتواند بود یعنی نتواند بود که جزئی بودن
وصادق نیامدن ذات واجب بر ذات دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات
نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین بودی هر اینه ضم خصوصیات
محتاج بودی بعلتی و آن علت نتواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب لازم
شود بغیر و نتواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نباشد علت نتواند شد و موجود
تا معین و متشخص نشود موجود نتواند شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید
که اول متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این محالست چه اگر آن تشخص همان
تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید و اگر تشخص دیگر باشد نقل کلام در آن
تشخص کنیم و تسلسل لازم آید پس تشخص ذات واجب بنفس ذات خود باشد و از اینجا معلوم
شد که ذات واجب الماهیة کلیه نتواند بود اعنی ماهیتی که معروض تشخص باشد هم

انتزاع وجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین ذات باشد
و نه آنکه مفهوم وجود که حاصل می‌شود مکرر در ذهن عین حقیقت خارجی
باشد پس بنا بر این نتواند بود که دو واجب الوجود باشد که هر یک بتمام
حقیقت مخالف باشد با دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم
باشد و منتزع شود از نفس ذات هر یکی بنفس ذاتها چنانکه مفهوم نفس و
جود و هیچ ما به الاشتراک ذاتی میان هر دو نبوده باشد تا لازم آید ترکب
هر دو از جنس و فصل یا احتیاج هر کدام در تشخص بامری خارج از ذاتش
است که چنانکه دانستی که حقیقت وجود اعنی منشا انتزاعش عین ذات
واجبست در خارج دانستی نیز که ماهیت واجب عین مفهوم وجود است و
در ذهن و مفهوم وجود معنی واحد غیر مختلف است پس اگر مفهوم وجود
منتزع شود از دو حقیقت متخالفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت
واحده غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد نیست
مگر ماهیت باعتبار وجود خارج بلکه حقیقت فی الحقیقه نیست مگر منشا انتزاع
مهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند وجود معنی واحد غیر مختلف است
منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید که معنی واحد غیر مختلف تمام
مهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و بطلان این لازم از اجلای بدیهیاتست
خاصیت دیگر آنست که ذات واجب الوجود تشخصش عین ذاتش است و بیان
آنست که تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم را جزئی
و معین کرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق می‌آید بر افراد کثیره

[illegible] وجود و تشخص [illegible] بود [illegible] التشخص عین الوجود

دیگر نتواند بود و الا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت
واحده و بطلانش بدیهیست چنانکه گذشت و در دو حالت نیز نتواند بود
و الا لازم آید انقلاب وجوب و امتناع با مکان و انقلاب احد المفهومات الثلث
با دیگری محالست چه اگر ذات با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کافیست همیشه
کافی خواهد بود چه کفایت ذاتی بهیچ چیز بر طرف نشود بالضروره و الا علم کفایت
ذاتی بر طرف نتواند شد پس نتواند بود که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که
ذات کافی شود کل ذلک بالضروره العقلیه و گاه باشد که ناقصی شبهه کند و گوید
که واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود از برای او واجب باشد و ممتنع
الوجود آنکه وجود در حد ذات خود برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه
هیچیک از وجود و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس از اینکه وجود
مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن موجود نتواند
شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی چه تواند بود که وجود در
حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست اما اولی باشد و اولویت نظر بذات او و پس تواند
بود که ممکن موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی و جواب
این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد که واجب آنست که نظر بذات
او که کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار وجود از او منتزع شود و در منتزع شدن
وجود از او محتاج نباشد بضم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود
آنکه نظر بذات او کرده عدم از او منتزع شود و ممکن الوجود آنکه نظر بذات او کرده
هیچکدام از وجود و عدم منتزع نشود بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیر

همچنانکه نتواند بود که او را ماهیتی باشد که معروض وجود باشد پس در واجب وجود
تشخص هم زاید بر ذات نباشد و بباید دانست که ماهیت معروض وجود غیر ماهیت معروض
تشخص است چه ماهیت معروض وجود کلی و جزئی نشود بخلاف ماهیت معروض تشخص که نباشد
مگر کلی مثلا ماهیت انسان که معروض وجود انسانست ماهیتی است کلی و ماهیت تشخصیه
زید که معروض وجود زیداست ماهیتی است جزئی اما ماهیت معروض تشخص انسان و ماهیت
معروض تشخص زید نیست مگر ماهیت واحده کلیه چه تشخص انسان نیز هست و معروض

زید بعینه تشخص

تشخص در هر دو نیست مگر یکی و وجود زید نیز اگرچه بعینه وجود انسانست اما عارض
وجود در هر دو بعینه یکی نیست چه وجود زید از این حیثیت که وجود زیداست معروضش
مجموع ماهیت انسانست با تشخص و از این حیثیت که وجود انسانست معروضش ماهیت انسانست
با قطع نظر از تشخص **فصل سیم از باب اول از مقاله دوم در ذکر بعضی از خواص**

اعتبار

ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان آنکه تا ممکن الوجود واجب الوجود
نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود یا معدوم نتواند شد و بیان
ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن الوجود را نیز خاصیتها است که در غیر او یافت نشود از جمله

بطلان

آنکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج باشد بعلتی چه وجود و عدم در هر دو
نظر بذات ممکن متساوی باشند و چون متساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه
ترجح بلا مرجح بالضروره و الاتفاق محال باشد و چون محتاج باشد بمرجحی و ذات مرجح
نیست کما هو المفروض پس محتاج بمرجحی غیر از ذات باشد و همینست مراد از علت زاید
اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر اینه واجب الوجود یا ممتنع
الوجود باشد چه معنی واجب و ممتنع اینست که در حد ذات خود با قطع نظر از
غیر موجود یا معدوم باشد و چون وجود شی یا عدمش ذاتی باشد مستند بعلت دیگر

جوانب عدم بعد از فرض اولویت شده پس اولویت بذات ممکن ماخوذ
گشته پس نشاید که اولویت مرجح احد طرفین تردید واقع شود اگر مراد
از اولویت مرجحه همانا اولویت ماخوذه بذات ممکن باشد واگر مراد اولویت
دیگر باشد نقل کلام در آن اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم آید و با وجود
عدم تناهی اولویات گوییم اگر ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم
نیست لازم آید که وجود واجب باشد نه اولی واگر جایز العدم باشد پس
وقوع وجود و عدم وقوع عدم ترجح بلا مرجح باشد و نتوان گفت که
شاید وقوع وجود اولی باشد و همین اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع
اولویات ممکنه غیر متناهیه بذات اولویتی دیگر نماند که مرجح تواند شد اگر
گویند بداهت بطلان ترجح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت
ذاتی مسلمست اما بداهت بطلان ترجیح بلا مرجح لازم از وقوع بمجرد اولویت
غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری از معتزله بتجویز ترجیح بلا مرجح
رفته اند **جواب گوییم** که بطلان ترجح مستلزم بطلان ترجیحست چه
ترجح لازم ترجیحست بسبب آنکه در ترجیح لابد است از تعلق گرفتن اختیار
اگر فاعل مختار باشد و یا از تعلق گرفتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد باحد
طرفی ممکن و تعلق ترجحست نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح بلا مرجح نیز
نزد وجدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود اختلاف مستلزم عدم
بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا هست بسبب جلا و خفای تصورات
اطراف و عدم تمیز تام میان شیء مقارن و مقارن له و میان بالذات و بالعرض و تشبیه و میان

غیری پس گوییم ممکن اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بی ضم امری از امور
مذکوره موجود تواند شد باید که ذات او نظر بذات خود با قطع نظر از اعتبار
منشا انتزاع وجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست و چون نظر
بذات خود منشا انتزاع وجود شود واجب الوجود باشد نه ممکن الوجود چه معنی
واجب الوجود غیر از این نیست پس آنچه صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام
کرده در حقیقت واجب الوجود بود نه ممکن الوجود اولی الوجود و سخن در نام
نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد
که اولویت نظر بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه آنچه از او اولویت نام کنی
در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضا بر تقدیری که اولویت متصور باشد
گوییم ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد
و خواه ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود و صدور
او از علت واجب نشود و چنان نشود که نشاید که علت او را موجود نکند
هرآینه موجود نتواند شد و دلیلش آنست که اگر ممکن بمجرد اولویت موجود
تواند شد خالی از آن نیست که با اولویت وجود عدم هم جایز خواهد بود یا نه
اگر عدم هم جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب باشد چه مراد از وجوب
وجود امتناع عدم بیش نیست و اگر با اولویت وجود عدم نیز جایز باشد پس
جایز بود که بجای اینکه وجود واقع شد عدم واقع شدی و با وجود جواز
وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند ترجیح بلا مرجح نیست
چه اولویت مفروضه مرجح کافیست جواب گوییم که چون تردید بجواز و عدم جواز

قلم چه عقل حکم کند که حرکت قلم بدون حرکت ید که قلم دراو باشد نتواند
بود و حرکت ید بدون حرکت قلم تواند بود بعض تجویز عقلی و نتواند نبود
که واقع باشد اینکه یدی که قلم دراو نیست حرکت کند و قلم حرکت نکند بلکه
در خارج و واقع حرکتین معاً موجود باشند دوم تقدم بالطبع
و آن تقدم علت ناقصه است بر معلول خود و آن بودن شیٔ است بحیثیتی
که عقل تجویز نکند که شیٔ دیگر که مؤخر براو اطلاق میشود موجود
باشد مگر آنکه این شیٔ موجود باشد و گاه واقع شود که این شیٔ موجود
بود و شیٔ دیگر موجود نبود و فرق میان این معنی و معنی اول همین باشد
مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون وجود
واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون اثنین و
گاه باشد که این معنی را تقدم بالذات گویند پس لفظ تقدم بالذات
در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع
و دیگری مرادف تقدم بالعلیه سیم تقدم بالزمان و آن بودن
شیٔ است بحیثیتی که وجود او با وجود شیٔ دیگر که مؤخر براو اطلاق
کرده میشود جمع نتواند شد چون تقدم آدم بر نوح علیهما السلام چهارم
تقدم بحسب مکان و آنرا تقدم بالرتبة گویند و آنچنانست که
مکانیرا اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدء محدود قرار دهند و چیزیرا
که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند بر چیزی دیگر که
مکانش دورتر باشد از مکان اصل مثالش تقدم کسی که نزدیکتر باشد

اعم از ع

وبالعرض و جمیع امثله جزئیه که موجب شبهه مجوزین ترجیح بلا مرجح شده مثل طریقی هارب و رغیفی جایع و اختیار رواعل دانا بقبح فعلی و آن فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور باشد منحل و مضمحل است و هر عاقلی که تواند دانست و تمیز نمود که در انسان مبادی افعال متعدده است از عقل مجرد و وهم و خیال و شهوه و غضب شک نکند در اینکه اختیار هیچ فعلی بدون مرجح ازاو ممکن نیست چه جای آنکه واقع تواند شد تا موجب شبهه باشد فصل چهارم

از باب اول از مقاله دوم در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت از آن و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان

بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح بر چند معنی اطلاق کرده اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست و مقابل تقدم است بهر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای وی اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیه و حکما تقدم بالذات نیز گویند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و آن بودن شئ است بحیثیتی که هرگاه شئ دیگر که متاخر از او اطلاق میشود موجود شود البته باید که این شئ موجود باشد و عقل تجویز نکند که آن شئ دیگر موجود شود و این شئ موجود نباشد اما بر عکس نبوده باشد یعنی چنان نبوده که هرگاه این شئ موجود شود البته آن شئ دیگر موجود باشد و عقل تجویز کند که این شئ موجود باشد و آن شئ دیگر موجود نباشد اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم

واحد وان معنی شریک بودن سابق ومسبوقست در امری که آن امر ثابت
باشد برای سابق پیش از انکه ثابت باشد برای مسبوق وثابت نباشد
برای مسبوق مگر بعد از انکه ثابت بوده باشد برای سابق وا ز امور املاک
سبق وما فیه السبق نیز گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجوبست چه وجود ثابت
برای علت پیش از انکه ثابت باشد برای معلول وثابت نباشد برای معلول
مگر بعد از انکه ثابت باشد برای علت اما بعدیت بالذات یعنی انکه فاصله
وتراخی میان وجودین نباشد ودر سبق بالطبع نیز ملاک وجود است اما
بعدیت ثبوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم نیست که بعدیت
ذاتی باشد بلکه میتواند بود که تراخی میان وجودین باشد مثلا ثبوت
وجود برای اثنین بعد از ثبوت وجود است برای واحد اما چنین نیست
که همین که واحد موجود شد بلا فصل اثنین موجود شود بخلاف ثبوت وجود
برای حرکت قلم که بعد از ثبوت وجود است برای حرکت ید بعدیت بی
فاصله چه همین که حرکت ید موجود شود بلا فصل واجب شود وجود
حرکت قلم وملاک در سبق زمانی باز وجود است اما بعدیت وجود
مسبوق مشروط است بتراخی پس فرق میان ملاک در سبق زمانی وملاک
در سبق بالطبع لزوم تراخی و عدم لزوم تراخی است ومیان ملاک سبقین
وملاک سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه وملاک سبق مکانی
نسبت بمبدا محدود است یعنی مکان اصل واین نسبت ثابتست برای قریب
بصدر بدون انکه ثابت باشد برای بعید از صدر وثابت نمیتواند بود برای

باشد بصد در مجلس بر کسی که دورتر باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد بر دیگری چه منزله مکان و این مثال اصل و مفوض الیه است و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان نیز اطلاق کنند چه در او ابتداء زمان یا آن مفروض در زمان مبدا محدودی باشد پنجم تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این نیز شبیه باشد بتقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تفاوت سابق و مسبوق در او ست بمنزله مبدا محدود است و لفظ تقدم و سبوق در عرف نخست در تقدم رتبی که شامل زمانی و مکانی ست مستعمل بود و بعد از آن نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از آن بسوی تقدم بالطبع و بعد از آن بسوی تقدم بالعلیه و در این پنج معنی که مذکور شد میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست در این است که تقدم منحصر است در این اقسام خمسه یا قسمی دیگر هست حکما قایل بانحصار در خمسه اند و متکلمین بر آنند که قسمی دیگر هست و آن را تقدم بالذات نام کنند و تقدم اجزای زمان را بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز بر امروز و تقدم پار سال بر امسال از این قبیل دانند و حکما گویند این تقدم همان تقدم زمانی است چه حقیقت تقدم زمانی آنست که مقدم با موخر جمع نتواند شد و مناط عدم اجتماع در وجود زمانی نیست که امر بیست مقتضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در اجزای زمان یافته شود و بواسطه زمان در اشیائی که در زمان موجود شوند و ببابد دانست که جمیع اقسام سبق با کمال مباینت در مفهوم مشترک کننده در معنی واحد

شیء چه وجود از جمله لواحق شی باشد و همچنین هر غیر که نسبت داده شود بوجهی از وجوه بذات شی از جمله لواحق انشی باشد و لواحق شی متاخر است از شی و لاحقست بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات مقدم است بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اعتبارات در مرتبه ذات مسلوب باشند لان الماهیة من حیث هی لیست الا هی و این سلبی که مفهوم مست از لیست اگرچه از جمله اعتبارات و متحقق در مرتبه ذاتست اما ملحوظ است بعنوان سلب و رفع نه بعنوان تحقق و ثبوت و سلب ملحوظ بعنوان سلب و رفع را سلب بسیط گویند و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق را سلب عدولی و اثباتی و فرق ظاهر است میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا اول اقتضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است بر محتاج چه ذات نظر بلواحق اصل است و لواحق نظر بذات فرع و فرع لامحاله محتاج و موقوفست بر اصل پس هرگاه که علت وجود ممکن در مرتبه ذات ممکن نتواند بود اثرش نیز که وجود ممکن است نتواند بود پس ممکن در مرتبه ذات اصلا وجود نتواند داشت نه وجود از خود و نه از غیر و در مرتبه ذات اگرچه عدم نیز نتواند داشت اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علت است و علت چون در مرتبه ذات نیست پس عدم علت در مرتبه ذات متحقق باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت نیز از جمله اعتبارات است و هر غیر که نسبت داده شود

برای بعید ثابت نشود مکر بعد از آنکه ثابت شود برای قریب بی‌مدد و ملاک
سبق بالشرف ثبوت شرافتست پس هر شی که او را شرافتی حاصل باشد که
چه دیگری را نباشد و باید دیگری را حاصل نباشد مکر بعد از آنکه آن شی را حاصل باشد
آن شی سابق باشد بر آن دیگر و تعیین ملاک برای تقدم ذاتی که مصطلح متکلمین است
مشکل است و بباید دانست که تقدم بالعلیة و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان
گاه باشد مر عدمی را قیاس بعدمی یا وجودی حاصل باشد مانند عدم علت
که علت عدم معلولست و عدم مانع قیاس بوجود معلول و انعدام زید که قبل
از انعدام عمر اتفاق افتد و منافاتی نبود با آنچه گفتیم که ملاک در این تقدمات را
ثلثه وجود است چه عدم را نیز نحوی از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیه
تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل بود و اما عدمات مادیه و زمانیه را تحقق در
خارج نیز تواند بود و چون این معانی دانسته شد بدانکه حدوث مسبوقیت
وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت وجود است بعدم پس اکر عدم
زمانی باشد و سبقش بر وجود سبق زمانی آنرا حدوث زمانی کویند
و مقابلش را قدم زمانی و اکر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی بود حدوث ذاتی
و مقابلش را قدم ذاتی خوانند و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه
ظاهر است اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث ذاتیه خالی
از خفائی نیست و بیانش آنست که ممکن در حد ذات خود موجود نیست نه از خود
و نه از غیر اما از خود ظاهر است و اما از غیر بسبب آنکه هیچ غیری در مرتبه
ذات هیچ شی نتواند بود هر چند غیر علت وجود شی باشد و مقدم بر وجود شئ

پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام علت ماهیت مثال علت وجود
نار است که مفید وجود حرارت است و آفتاب که مفید وجود ضوء نهار است و مانند اینها
و مثال علت قوام جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شیء باشد و صورت
شیء و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند وجود شیء را آنرا فاعل و علت فاعلی گویند
و اگر باعث و داعی شود دیگری را بر افاده وجود شیء آنرا غایت و علت غائی
خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را مشارکتی در افاده
وجود باشد مثال علت فاعلی ذات نجار نظر بسریر و مثال علت غائی تصور کردن
نجار وصول نفعی را بوی چه تصور نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت
ماهیت اگر ماهیت را از هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد آنرا علت مادی و
علت قابلی نیز گویند چون پاره چوب نظر بسریر و اگر ماهیت را آن بالفعل و تمام باشد
آنرا علت صوری خوانند چون هیأت سریر که قائم است بپارهای چوب موضوع
شده بترتیب مخصوص و گاه باشد که فاعل در افاده وجود یا قابل در قبول وجود
محتاج باشد بوجود امری دیگر و آن امر را شرط خوانند و گاه باشد که آلت نیز گویند
مانند تیشه برای نجار و یا بمعدوم شدن امری که مانع بوده باشد از افاده وجود یا قبول
وجود و آنرا رفع مانع گویند مانند زوال ضعف برای موجود شدن صحت دیگر و گاه
باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن وی معاً و آنرا معد خوانند
مانند گام برداشتن برای رسیدن بمنزل و گاه باشد که اطلاق لفظ علت نیز بر امور
مذکوره نمایند بسبب اینکه انها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی نداشته
باشد با حصر علل در اقسام اربعه مذکوره و بنا بر این است که هر معلولی محتاج

شود بذات از جمله لواحق متأخره از ذات پس ممکن در مرتبه ذات عدم از غیر نمی
تواند داشت تا این عدم غیری که نمیتواند داشت عدم اشیا نیست که از اعدم
عدولی گویند چه عدمی که از جمله لواحق است عدم عدولی است نه عدم
سلبی اعنی علم بر سبیل سلب بسیط که مفهوم لیس مطلق است چه عدم بمعنی سلب
بسیط از جمله لواحق شی که واجب است تاخرش از شی نیست چنانکه اشاره
بان شده پس عدم سلبی بسیط در مرتبه ذات ممکن متحقق باشد و این است
مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است هر اینه سابق
بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از مرتبه ذات ممکن چه ما مع المتقدم
لا محاله متقدم باشد پس وجود ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و این است
معنی حدوث ذاتی و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری از مطالب
از مختصات این کتاب است و ما در کتاب کلمه طیبه بطریق دیگر بیان این مطلب
کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم هست
و کلام شیخ ابی علی بن سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمال است و از
بیانی که ما در این کتاب کردیم بتفصیل و تحقیق آن کلام کسی که طالب آن
باشد تواند رسید و من الله الهدایه و العصمه و التسدید فصل پنجم

از باب اول از مقاله دوم در بیان علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال آنها و بیان وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل

هر چه افاده کند وجود
شی را یا افاده کند قوام شی را آن مفید را علت گویند و آن شی را معلول پس

لختیار یعنی ذات فاعل باشد و بجهة دو اختلاف را و بر و د موجب نیز شود
شد و الا غیر محل نزاع باشد و فاعل هر گاه تام الفاعلیه باشد و تأثیرش
موقوف بهیچ امری از امور نباشد یا جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او را حاصل
باشد آنرا علت تامه خوانند و علت چون تامه باشد تخلف معلول از او ممتنع باشد
یعنی جایز نبود که علت تام باشد و موقوف بر امری از امور نباشد و مع ذلک زمانی بگذرد
و معلول از او صادر نشود و در زمانی دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح بلا مرجح چه صدور
معلول در وقتی دیگر با امکان صدور او در این وقت ترجیح وقتی دیگر خواهد بود
بر این وقت و این ممتنعست چنانکه دانسته شد و شیء واحد بسیط فاعل و قابل هر دو
نتواند بود چه فعل و قبول منافی یکدیگر اند و در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر
از جهتین که مکثر ذات موضوع توانند شد و معلولات جسمیه مرکب باشند از ماده
و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باید میان ماده و علت مادی و همچنین میان صورت
و علت صوری چه ماده قیاس بصورت باشد و علت مادی قیاس بمرکب از ماده و صورت
مثلا هیولی ماده است نظر بصورت جسمیه و علت مادیست نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه
صورتست نظر بهیولی و علت صوریست نظر بجسم و اعراض را ماده باشد چه موضوعات ماده
اعراض باشند اما علت مادی نباشند چه مرکب نیستند از ماده و صورت و حکما گویند
هر حادث زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد از امکان استعداد
باشد که آنرا امکان استعدادی گویند و آن امری باشد وجودی که مهیه با آن نزدیکتر شود
بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی مهیتست بطرفی وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان
ذاتی بسبب تمامیت اقتضاء علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد او و حادث زمانی نتواند

لفظ امکان بمعانی اطلاق شود بر تساوی
نسبت وجود و عدم بماهیت و ممتنع بود
بامکان ذاتی اطلاق شود بر تهیؤ
شی از برای شی دیگر مثلا از برای انسان
مهیا شدن نطفه از برای انسان با اعتبار
کنند و این معنی را امکان استعدادی گویند
اهل و لسنی ... استعداد است
گفته شود نطفه مستعد است با اعتبار
که انسان شود و با عبارت دیگر
امکان استعدادی ... انسان
پس گفته شود ... انسان شود
که در نطفه ... ١٢٧١

محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که معلولی محتاج بعلت فاعلی باشد پس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل موجب یا محتاج بدو علت باشد پس مانند بسیطی که صادر شود از فاعل مختار و یا محتاج باشد بسه علت پس مانند مرکبی که صادر شود از فاعل موجب و یا نکه محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش بطبیعت باشد نه بشعور و اراده او را فاعل موجب گویند و اگر بشعور و اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق استعداد ماده و انقضاء مدت نبود مبدع و مخترع و فعلش را ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعدادی در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد که بر مطلق ایجاد اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیص بتکوین دهند و حکما گویند هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات و الحیثیات از وی صادر نشود در مرتبه واحده مگر معلول واحد و بنابر این معلولات از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید از تحقیق و حدیث موید این نیست و محقق طوسی قدس سره اختیار این قول کرده و دلیلش این است که علت را لابد است از خصوصیتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از او صادر شود و شی را خصوصیتی معین از جهتی معین با شیء معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت بعینها با شیء دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد بخصوصیتی دیگر و جهتی دیگر تواند بود و ترکیب علت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است و اختیار در فاعل مانع از این حکم نتواند بود چه اگر اختیار

مثلثیه بصورتی و عرضی دیگر تا منتهی شود بصورتی یا عرضی که ماده در بدو فطرت با آن متلبس بود و علت غائی علت فعل است بوجهی و معلول فعل است بوجهی دیگر چه علت فاعلیه فاعل و داعی و باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون وجود شی در خارج مترتب بر فعلست معلول فعل نیز باشد اما علیتش باعتبار وجود ذهنیست و معلولیتش باعتبار وجود خارجی و جمیع افعال طبیعیه را که مبادی قریبه آنها طبایع عدیمة الشعور اند مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند اتا و صور معدنیه و افعال قوی نباتیه علل غائیه ثابتست که متصور و معقول مبادیست که وجود طبایع مستند است بآنها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافیست چه پیشتر دانستی که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است از رامی و علت غائی رمی که رسیدن به هدف است متصور طبیعت مرمی نتواند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور رامیست که علت بعیده رمی است و این معنی دیگر را از علت غائی داشتن بیرون نبرد پس هیچ گونه استبعاد نبود که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر آنها فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول واحد شخصی را دو علت مستقله نتواند بود نه بر سبیل اجتماع و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از خصوصیتی که بآن خصوصیت معلول از علت صادر تواند شد و آن خصوصیت مرجح صدور این معلول معین باشد دون معلول دیگر پس آن خصوصیت

نتواند بود والا لازم آید که علتش تمام نشده باشد چه تخلف معلول از علت تامه جایز
نیست بلکه قدیم زمانی خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد لابد باشد
از امری که ضم شود با امکان ذاتی تا مرجح طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق
بزمان و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب نشود که زمانی در زمان
در آید که در آن زمان معلول معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه حادث
زمانی چنانکه دانستی آنست که مسبوق باشد بعدم زمانی و آن امر متعلق بزمان
و حرکت که مقرب ممکن است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد با آن ممکن
والا بالضروره مقرب بوجود نتواند بود پس اگر آن ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم
مطلق باشد آن مقرب را که امر نسبت وجودی تعلق باو نتواند بود چه تعلق موجود بمعدوم
مطلق متصور نیست پس چیزی از آن ممکن باید موجود باشد که او را اختصاصی با آن
ممکن بوده باشد و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن یا محل وی و وجود حال بی
وجود محل متصور نتواند داشت پس باید که محل آن ممکن باشد و محل منحصر است در هیولی
و موضوع پس اگر ممکنی که کلام در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولی او پیش
از او موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق باو تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موضوع
پیش از او لازم بود و مراد از ماده در این مقام اعمست از هیولی و موضوع پس هر حادثی
مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی زمانی و از آنچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه
یا صورت خواهد بود و یا عرض و آن امر مقرب نیز عرضی خواهد بود یا صورتی که حال
باشد در ماده سابقه حادث که استعداد آن ماده باو تمام شود برای حدوث
حادث و اگر آن صورت و عرض نیز حادث باشند لا محاله مسبوق باشند بماده متلبسه

سلسلهٔ علل است بواحدی که آن معلول اخیر است چرا و معلول است که علت نیست
وفا را میرسد که فرض کنیم تطبیق جزء اول از سلسلهٔ علل را بجزء اول از سلسلهٔ
معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول از سلسلهٔ علل بازاء جزء
اول از سلسلهٔ معلولات و در برابر اوست چه آن علیت بازاء این معلولیت است
و جزء دوم بازاء جزء دوم و همچنین پس خواه فرض کنیم تطبیق را و خواه نه که
انطباق را و قعیست بحکم عقل پس اگر هردو سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند
و سلسلهٔ معلولات در آن طرف منتهی نشود بلکه همیشه با علتی معلولیتی
باشد لازم آید که عدد آحاد سلسلهٔ معلولات که زاید بود مساوی باشد با عدد
آحاد سلسلهٔ علل که ناقص بود و مساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است پس
واجبست انتهای سلسلهٔ معلولات و چون منتهی شد سلسلهٔ معلولات
لازم آید انتهای سلسلهٔ علل نیز چه زیادتی سلسلهٔ معلولات نیز سلسلهٔ
علل نبود مگر بواحد و زاید بر متناهی بواحد و بالجمله بقدر متناهی
بالضرورة متناهی است و اجرای این برهان در متصلات ظاهر تر است و
طریقش آنست که گوئیم اگر خطی مثلاً غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و
خواه از یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد یک نوبت از مبدا خط الی غیر
النهایة اعتبار کنیم خطی و یک نوبت دیگر بعد از مبدا بقدر ذراعی مثلاً
اعتبار کنیم الی غیر النهایة خطی دیگر و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر
موضعی از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایة خطی اعتبار کنیم
و از نقطهٔ دیگر بعد از نقطهٔ اول اعتبار کنیم خطی دیگر و بر هر تقدیر خط دوم

خصوصیت معلول را نسبت بدو علت مباین نتواند بود مگر باعتبار امری
که مشترک باشد میان علتین پس فی الحقیقه علیت راجع شود بان امر مشترک
که امر واحد است پس علت مستقله واحد نباشد مگر واحد و چون علل

علت علت را ...

مترتب شوند باین طریق که علت معلول علتی دیگر بود و همچنین علت را که
بعد از او علتی دیگر در آن سلسله نبود بعیده و علت اخیره را که مباشر معلول
اخیر است قریبه و هرچه در ما بین بعیده و قریبه بود متوسط گویند و متوسط
متعدد تواند شد و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر علیت متراجع
شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد
دور مضمر گویند و دور و تسلسل باتفاق علما باطلست اما دور بسبب آنکه
مستلزم تقدم شی است بر نفس خود که بدیهی البطلان است و اما تسلسل بر بطلانش
دلائل بسیار است و از آنجمله دو دلیل که اظهر و اشهر است ذکر کنیم **اول**
برهان تطبیق و آن جاریست در امتناع عدم تناهی منفصلات مترتبه مجتمعه در
وجود و متصلات قاره و تقریرش آنست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه
جایز باشد سلسله بهم رسد مشتمل بر اجزای غیر متناهیه که هر یک از آن اجزاء غیر
اخیر هم علت باشد و هم معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء تحت
پس آن سلسله فی الحقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و یکی تمام معلولات
و این هر دو سلسله اگرچه بالذات واحدند اما بحسب اعتبار عقل و در نفس الامر
دو سلسله باشند که در نظر عقل جدا باشند از هم و عدد آحاد یکی از آن دو
سلسله که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد آحاد سلسله دیگر که سلسله

عدم تناهی عارض ایشان باشد و عروض اینمعنی فرع است که اینها را تحققی باشد یا در خارج
ویا در ذهن و تحقق در خارج بالفرض منتفیست و تحقق ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن
وذهن از اعتبار غیر متناهی عاجز و از اینجاست که متفقند که تسلسل در اعتباریات
جایز است بسبب آنکه اعتباریات منقطع شود بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب
آنکه عروض عدم تناهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد فرع تعین
آحاد بجهت معروضیت مراتب اعداد و تعین آحاد فرع ترتب مثلا عروض عشریت مر آحاد
معینه را فرع اینست که بعضی از آن آحاد متعین باشد برای عروض واحدیت و بعضی برای
عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثلاثیت و همچنین پس اگر ترتبی نباشد در واقع
میان آن آحاد و ما نیز ترتیبی در آن آحاد اعتبار کنیم معروض عدد عشره تواند شد و الا بالفعل
عشره نخواهد بود بلکه از شأنش خواهد بود که اگر اعتبار ترتیبی در آن آحاد کنند بالفعل
عشره گردد و بدان اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل پس آحاد غیر متناهیه
مادام که غیر مترتب باشد غیر متناهی بالفعل نتواند بود و اعتبار ترتیب نیز اگر کنند الی غیر
النهایه اعتبار نتوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه نیز نخواهد بود و چون معروض
عدم تناهی اصلا نباشد فساد عدم تناهی در او راه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر
شد فساد نظر جماعتی که گمان برده اند صحت اجراء براهین ابطال تسلسل را در غیر متناهی
غیر مترتب بتوهم اینکه عدد عارض نشود و بسبب عروض عدد ترتبی که در عدد است
در آن بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر متناهی را ممتنع دانند لیکن دلیلی وافی باثبات
آن نکنند **فصل ششم از باب اول از مقاله دوم در حدوث
عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع** بدانکه جمیع عقلاء عالم

دوم چون جزء خط اول است مغایر او باشد مغایرتی که جزو راست نظر بکل و بعد از انطباق کنیم طرفی خطین را پس لازم محاله خط اول متناهی شود و الا تساوی زاید و ناقص لازم اید و خط دوم نیز متناهی شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضرورة متناهی است و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجرای وی موقوف است بر اینکه اجزای سلسله و همچنین اجزای در ضمیمه متصل همه مجتمع باشد باهم در وجود پس اجرای این برهان در مثل سلسله معدات و زمان و حرکت متصور نیست دوم برهان تضایف و از جاریست در هر چه اجزای وی بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین چون علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست که گوئیم هر یک از اجزاء سلسله علل مثلا غیر از معلول اخیر متصف است بعلیت و معلولیت معا و معلول اخیر متصف تنها بمعلولیت و علیت و معلولیت متضایفانند و متضایفان متکافیانند در وجود یعنی بازاء هر چه از احد المتضایفین موجود باشد واجبست موجود بودن متضایف دیگر نیز و در هر جزء سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود است بخلاف معلول اخیر که در او معلولیت موجود است بدون علیت پس اگر سلسله منتهی نشود در طرف دیگر بعلتی که متصف بمعلولیت نباشد و علیت آن علت بازاء معلولیت معلول اخیر بود لازم اید که بازای معلولیت معلول اخیر که فردیست از احد المتضایفین است فردی از علیت که متضایف دیگر است موجود نباشد و این محالست و توقف اجرای این برهان نیز بر ترتب و اجتماع در وجود ظاهر است و همچنین جمیع براهین ابطال تسلسل و عدم تناهی

بصانع حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگری انکه امتداد زمان در جانب ماضی متنا
ما یا غیر متناهی و خود در محل نزاع اول اینست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در
سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافی نیست چه رجحان احد طرفی ممکن بما هو ممکن محتاج
بمرجح چنانکه بیان کرده شد و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات
احتیاج عالم بصانع ندانند بلکه حدوث زمانی را تنها یا بضم امکان علت احتیاج
دانند لهذا متصدی اثبات حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام
انها بدر نتوانند آمد و کار بر ایشان بغایت مشکل شد و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت
مفید مطلوب نیست چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست که موقوف
علیه حجیت اجماع است بسبب انکه اجماع از ادله سمعیه است که موقوفست بر ثبوت
نبوت و با وجود این بر ایشان وارد اید که اثبات صانع واجب الوجود نتوانند کرد
چه هرگاه سبب احتیاج بموثر حدوث زمانی باشد نه امکان تواند بود که سلسله علل
حادثات منتهی شود بممکن الوجودی که قدیم زمانی باشد و چون امکان تنها موجب حاجت
بعلت نیست نه دور لازم اید و نه تسلسل و در محل نزاع دویم خواه تناهی امتداد زمانست
باجماع ملیین و انعقاد این اجماع ظاهر التحقق است و این معنی مستلزم حدوث زمانی
اعنی مسبوقیت عالم بعدم زمانی نیست بلکه خواه تناهی امتداد زمانست بعدم مطلق
نه بعدم متقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست و این زمان موهوم نامتند
چه این زمان موهوم اگر منشا انتزاع ندارد اختراع محض خواهد بود و اگر دارد غیر
ذات باری تعالی باید باشد چه وجود باری منزه از انست که منشاء انتزاع مقدار
تواند بود بالضروره و اگر غیر ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم اید و این منافی

عالم از ملیین و غیرهم متفقند بر حدوث عالم یعنی جمیع ماسوی الله مسبوقست بعدم و
اختلافی درین نیست و خلافی که هست درینست که عدم سابق عدم ذاتیست یا زمانی
حکما برانند که عدم ذاتی است و متکلمین برین که عدم زمانی و کلمات انبیاء علیهم السلم
و حکماء اقدمین مطلقست در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی حتی اینکه بعضی
گمان کرده اند که قول بقدم عالم از زمان ارسطو ناشی شده و پیش از و نبوده و سببش اینست
که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد ایشان حدوث ذاتی بود و مردم حدوث را
زمانی تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرد بواسطه اظهار مراد قدما و این معنی را
بعضی از قلت تامل در قوانین حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند با استادان خود
از حکمای اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای ارسطو با اقدمین ازین مقوله است
چنانکه بعضی از انها را شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرایین بیان نموده و در احادیث ائمه
معصومین صلوات الله علیهم اجمعین تصریحی باحد الوجهین نیست بلکه مفهوم از آن
معنی است که سبب احتیاج بصانع باشد و بسر غایتش علما متکلمین از قدما و
متاخرین متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی و گاه باشد که دعوی اجماع نیز
کنند بر حدوث زمانی اما اثبات این مشکلست و اجماعی که محققست بر مطلق حدوث گذشت
بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که درین باب ایراد نموده اند بغایت ضعیف است
و حکمای متاخرین بجد اند در قدم زمانی و شبهه ایشان درین باب خالی از قوتی
نیست و تحقیق انکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاج عالم بصانع است
مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین ندارد و زیاده نفعی بر آن مترتب
نیست بلی منازعه درین مسئله از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع

برده اند غلـ

اجماع ٥

و این معرفت و یقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و اعمال فکر در حقایق اشیا و راه یافتن
ببواطن موجودات و سفر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات و نقل نمودن از
منزل دنای الفاظ و مسموعات بمحل ارفع و اعلای معانی و مفهومات و چشم آشنا
شدن بمشاهده نحوی دیگر از وجود و نوعی دیگر از هستی بود که نه مانند این وجود
محتاج بود بمکان و زمان و ماده و موضوع و بتالیف و ترکیب و عوارض و لواحق و
حرکات و اوضاع بلکه وجودی مجرد و هستی منزه و مقدس از حاجت و نقص و آشنا شدن
بچنین عالم شریف و خطه رفیع منیف کار این چشم جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال از این

چشم دل باز کن که جان بینی
آنچه نادیدنیست آن بینی

مرحله محسوس که دار جزئی بود نشئت بمنزل معقول که دیار کلی کشتن است و اقامت مستقیم
در آن مقام کشوده شود چشمی دیگر روحانی که بآن چشم مشاهده آن نحو از وجود و هستی توان
نمود و حق سبحانه بفضل و کرم خود روزنی از آن عالم باین عالم کشوده و نمونه از آن نحو
وجود در اینجا نموده و آن روزنه و نمونه وجود نفس ناطقه انسانی است که اگر کسی خود را
به بیند در حقیقت آن نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه و
نباید دانست که چنانکه غافل از خاصیتی که در انسان نبیند داند که جوهر انسان نه
از جنس جواهر این عالم جسمانی نیست و از خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و معانی
مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است که بآن خاصیت توان دانستن
که وجود مقدس او نه از نحو موجودات عالم امکانی است و آن خاصیت محتاج نبودن
همه اشیا بوی و مستغنی بودن او از همه که لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین
و سایر علمای محققین نخست اثبات صانع بعنوان وجوب وجود کرده اند یعنی
اثبات واجب الوجود کرده اند و بعد از آن از خاصیت وجوب وجود پی بخصوصیت نحو

مناقض مطلوب ایشانست بلکه خواستند که عدمی که امتداد زمان منتهی باوست
مانند عدمیست که امتداد قار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای سطح محدب فلک اعظم
متقدر نیست بل لا خلاء هناك ولا ملاء همچنین ورای امتداد زمانی متقدر نتواند بود
و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باین قدر اکتفا نمایند شك نیست در صحتش و
دلیل بر این اجماع امت تواند بود نه دلایلی که خود متجشم اجرای آن شده اند و غایت
سعی عقول در این مطلب تصحیح امکان این معنی است چنانکه بیان کردیم چه انعقاد
اجماع بر خلاف ممکن متصور نیست و اگر غرض ایشان اثبات سبق عدم متقدر
چنانکه ظاهر است بلکه صریح اقاویل ایشانست لا محاله این معنی نزد عقلا ممتنعست و دعوی
انعقاد اجماع بر این مطلب غیر مسموع و غرض حکما نیز از ادله قدم زمانی اگر مناقضه
این دعوی متکلمین است شك نیست در صحت آن و اگر غرض اثبات عدم تناهی
امتداد زمانیست ادله ایشان مدخولست و من بعون الله تعالی در مؤلفات خود از عهده
ترتیب بیرون آمده ام و چون ذکر ادله طرفین و بیان ضعف و مدخولیت آنها موجب
اطناب عظیم است و غرضی نیز متعلق بآن نیست لهذا طی آن نموده بهمین قدر
که موجب اهتدای متبعان کلمات جانبین بحقیقت امر میتواند شد اقتصار کرد و الله
ولی الهدایة والعصمة **فصل هفتم از باب اول از مقاله دوم در اثبات
واجب الوجود** بدانکه مقصد اقصی و مطلب اسنی از علم کلام و حکمت بلکه
ثمره هر علمی و نتیجه هر معرفتی شناخت واجب الوجود است که مبنای خیرات و اصل و اساس
جمله سعادات بر یقین بوجود مبدئی فیاض است که ابتدای هر وجودی و فیضان هر وجودی از
جناب کبریای او بود و رجوع و بازگشت هر ذره و هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد

نمودن مع

که ثابت شد وجود او محتاج نباشد بغیر خود پس باید که مجرد باشد از ماده و موضوع
و زمان و مکان و محل و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج بغیر بود و باید
که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج
عین حقیقتش باشد و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته شد پس باید که
او را شریکی و نظیری نبود نه در وجود و نه در حقیقت و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم
مجانست بود و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت بود چنانکه دانسته شد و افتقار
لازم آید و چون در او ترکیب نبود پس او را جنسی و فصلی نباشد و چون او را ماده نباشد
که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم نبود و چون جسم نبود ذو مقدار نباشد
چه مقدار از خواص جسمست و چون ذو مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم نباشد و چون
علم بوجود واجب الوجود و تحقق خواص وجوب وجود با توابع و لوازم از خارج حاصل شد
معرفت واجب الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز گویند حاصل شد
و آنچه باقی ماند معرفت صفات ثبوتیه است که آنها را صفات جمال و صفات کمال

تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام

نیز گویند **باب دوم از مقالهٔ دوم در صفات واجب الوجود**
و در آن چند فصل است **فصل اول در بیان صفات سلبیه و ثبوتیه**
و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم اشاره شد بآنکه
واجب الوجود را دو گونه صفاتست صفات سلبیه یعنی صفتی چند که سلب در
مفهوم آنها معتبر است نسبت بامور یکه ممتنعست اتصاف واجب تعالی بآنها و واجبست
نفی و سلب آنها از واجب الوجود و صفات ثبوتی یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف
واجب تعالی بآنها اما صفات سلبیه راجع شود بتجرد و تنزه واجب تعالی از هر چه لایق

اثبات واجب

بنحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود
ممکنست که محتاج باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله حاجت پس عمده
در اثبات واجب دانستن احوال ممکنست و شناختن خاصیت وجود ممکن که محتاج بودن
اوست بمرجح و امتناع ترجح وجود بنفسه و بطلان اولویت ذاتیه و امتناع ذهاب سلسله
حاجت الی غیر النهایه که تسلسل عبارتست ازو و امتناع حصول وجود بر سبیل دور و جمیع
این مقدمات ببراهین قطعیه در فصول سابقه دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی
بمقدمات مذکوره حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که مبدا سلسله علیت است
و مقطع ماده حاجت بود واجب شود و تخلف نتوان کرد و ترتیب مقدمات مذکوره
و تقریر برهان بر وجود واجب الوجود بقوانین و شرایط معتبره در انتاج چنانست که
گوئیم شك نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست بمرجحی و علتی که
موجود باشد در وقت وجود او و آن علت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد
بود بعلتی دیگر و علت این علت اگر ممکن اول باشد دور صریح لازم اید و اگر ممکن ثالث
باشد نقل کلام در علت او کنیم و در هر مرتبه اگر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم
اید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از هر دو مرتبه منتقل شود بمرتبه دیگر
الی غیر النهایه تسلسل لازم اید و امتناع دور و تسلسل ببرهان قطعی ثابت شد پس
واجب باشد انقطاع سلسله علیت و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که
وجودش بنفس خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون وجود واجب الوجود
ثابت شد وجوب وجود را خاصیتها است و آن خاصیتها لامحاله در او متحقق باشد و آن
خاصیتها بیان کرده شد و چون آن خاصیتها همه در او موجود باشد باید که واجب الوجود که

و ارادت و مانند آن و این الفاظ را در غیر واجب تعالی صفت نگویند بلکه معانی اینها را صفت مقابل ذات گویند و لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در باره دیگران صفت مقابل اسم میگفتند در باره واجب تعالی آنرا اسم خوانند چون عالم و قادر و مرید و امثال آن پس الفاظ علم و قدرت و ارادت و مشیت و حیات و مانند اینها صفات الله باشند و الفاظ عالم و قادر و مرید و شائی و حی و امثال اینها اسماء الله پس آنچه اسماست در واجب صفات باشد در غیر واجب لیکن فرقی هست میان صفت در واجب و صفت در غیر واجب و آن فرق اینست که ذات در مفهوم صفت در غیر واجب بطریق ابهام و اجمال معتبر است نه بر سبیل تعیین و تفصیل مثلا مفهوم قائم ذاتی ماست که ماخوذ باشد با صفت قیام و بقرینه خارجی مفهوم شود که آن ذات مثلا ذات زید است و در مفهوم اسم در واجب ذات معین معتبر است مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء الله باشد ذات معین است که آن ذات واجب الوجود باشد ماخوذ با صفت علم و همچنین قادر و حی و امثال آن و دور نیست که وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه شده باشد و در میان اسماء الله اسمیست که بجای علمست در غیر واجب و آن لفظ الله است که موضوعست برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال ذات و ما گفتیم این اسم بجای علمست و نگفتیم که علمست بسبب آنکه معتبر در مفهوم علم معینست بی اعتبار معنی صفتی از صفات و در اسم الله معتبر ذات معینست با اعتبار جمیع صفات پس فرق میان اسماء الله و سایر اعلام اعتبار صفت است و عدم اعتبار صفت و فرق میان اسم الله و سایر اسماء الله اعتبار جمیع صفاتست و اعتبار بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نیست مگر تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد

لایق بجلال او نیست مانند جوهریت و جسمیت و مادیت و ترکیب و شریک و کفو
و ضد و مانند آن و دلیل بر تنزه واجب تعالی از آنها انصاف و سلب وجوب وجود که عین
حقیقت او نیست چه خواص وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته شد غیر از جوهریت
و آن نیز لازم آید از اینکه دانسته شد که وجود واجب تعالی عین ذات او ست و او را ماهیتی
نیست بغیر از وجود و نزد حکما جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود شود در موضوع نباشد
و جوهر را جنس ما تحت خود دانند پس جوهر باین معنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد از دو
جهت اما متکلمین چون در تعریف جوهر ماهیت را اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود
لا فی الموضوع دانند خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب تعالی نزد
ایشان عقلا ممتنع نیست لیکن چون اسماء الله توقیفی است یعنی موقوفست باذن شارع
و در شرع اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا ممتنع باشد و ما چون بیان
خواص واجب الوجود پیشتر کردیم و آن مستلزم نفی صفات سلبیه است و بعد از آن اشاره
بتفریع صفات سلبیه بر خواص واجب نیز کردیم پس اینجا حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض
ما در این باب مقصور است بر ذکر صفات ثبوتیه بدانکه در موجودات خارجیه هر چه
جوهر و قائم بنفس خود است آنرا ذات گویند و هرچه عرض و قائم بغیر است آنرا صفت
خوانند و هر لفظی که دلالت کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات آنرا اسم گویند چون
رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار اتصافش بصفتی از صفات آنرا
صفت گویند چون قائم و ضارب و احمر و ابیض پس ذات و صفت مقابل همند در معانی
و مفهومات و اسم و صفت مقابل همند در الفاظ و عبارات و در باره واجب تعالی
لفظی که دلالت بر صفت تنها کند بی ملاحظه ذات صفت گویند چون علم و قدرت و ارادت

لاستحالة کونه ماهیة و مرکبا من الاجزاء الخارجیة والذهنیة

ترتب اثر مبداء باشد و بر تقدیر تسلیم گوئیم وضع لغت بجز برای تفهیم اهل عرفست و علوم الهیه
و همچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از موضوعات لغوی و متفاهم اهل عرف نیست بلکه
مستفاد از براهین عقلیه است و چون حکم عقلی از جهت برهان ثابت شد در اطلاق
لفظ مناسبتی و تجوزی کافی تواند بود چنانکه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه
قیام وجود که مبداء اشتقاق اوست ممتنعست بر ذات واجب چنانکه دانسته شد
و برهان عینیت صفات در واجب الوجود چند چیز است اول آنکه اگر صفات واجب
زاید باشد بر ذات و قائم بذات واجب خواه مستند بذات واجب باشد و خواه مستند بغیر
که بالضروره متاخر خواهد بود بالذات از ذات واجب و واجب در مرتبه ذات که مقدم است
بر صفات خالی خواهد بود از صفات و در آن مرتبه مقدم که صفات هنوز موجود نیست امکان
صفات خواهد بود باین معنی که مرتبه ظرف امکان صفات باشد و لازم آید که واجب الوجود در
مرتبه ذات مشتمل باشد بر جهت امکانی و حال آنکه واجب الوجود بالذات واجب الوجود است
من جمیع الجهات و الا لازم آید که مرکب باشد از جهتی وجوب و امکان چه بالضروره
وجوب و امکان هر دو از جهت واحد نتواند بود برهان دیگر وجود واجبی اکمل انحاء
وجود است بالضروره و وجود مصدر آثار است و هر یک از وجودات ناقصه امکانی
در مصدریت آثار محتاجست بصفت که بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از و صادر گردد
پس احتیاج بصفت در مصدریت آثار نقصست در وجود پس وجودی که مستغنی باشد
از صفت اکمل انحاء وجودات باشد پس برهانی بهیئات شکل اول منعقد گردد باین
طریق وجود واجبی اکمل انحاء وجود است و اکمل انحاء وجودات مستغنیست از صفت
پس وجود واجب مستغنی باشد از صفت برهان دیگر اگر صفات کمالیه واجب زاید

باشد فصل دویم از باب سیم از مقالهٔ دویم در عینیت
صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه
باجمعهم ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیر المؤمنین و سایر ائمه معصومین
صلوات الله وسلامه علیه و علیهم اجمعین اینست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات یعنی
عرضی و معنی که قائم باشد بذات واجب تعالی و ذات واجب موضوع و محل او باشد متحقق
نیست بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات اوست یعنی
که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر باعتبار قیام صفت بآن ذات ناشی شود در واجب تعالی
از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف و تمیز اشیاء از ذات زید باعتبار
قائم بودن صفت علم باو حاصل شود و تا صفت علم قائم بذات زید نشود انکشاف و تمیز از او
نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف و تمیز اشیا از ذات بذاتها اید و در انکشاف و تمیز
محتاج نیست که صفت علم قائم بذات او باشد و همچنین در سایر صفات پس لفظ علم در
واجب عبارت باشد از ذات واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم براو و لفظ عالم در لغت
عبارت است از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای او و ثبوت مفهوم علم برای شیء اعم است از
اینکه صفت علم قائم باشد بذات او یا ذات او عین علم یعنی ذات او باشد ذاتی بود که اثر علم مترتب
بود براو چه حقیقت علم اینست که اثر علم براو مترتب شود خواه صفتی باشد قائم بذات
شیء و خواه نفس ذات شیء اگر کسی گوید که لفظ مشتق در لغت موضوع است برای ذاتی
که قائم باشد مبدأ اشتقاق باو جواب گوییم اولا که لانسلم که لفظ مشتق موضوع
باشد برای معنی مذکور بلکه موضوع است برای ذاتی که ثابت باشد مفهوم مبدأ
اشتقاق برای او اعم از اینکه ثبوت مفهوم مبدأ باعتبار قیام مبدأ باشد یا باعتبار ذات

اگر چه عین هم نیست و گویند صفات الواجب لا هو و لا غیره و تو بر امین مذکوره
از امثال این گفت و شنید فارغ میتوانی بود و اشاعره برهان نفی صفات لازم آرند
و گویند فرقی نیست میان عینیت صفت و عدم صفت پس لازم آید که واجب تعالی
خالی از صفات کمال باشد و خلو از صفت کمال نقص باشد و جوابش آنست که خلو از صفت
کمال وقتی لازم آید که آثار صفت منتفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو از صفت لا نسلم
که نقص باشد بلکه در غایت ظهور است که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت
بصفت اکملست از ترتب اثر با وجود صفت و حال آنکه ما قایل بعدم صفت مطلقا
مفهوما و مصداقا نیستیم بلکه قائلیم بتحقق مفهوم صفت و لا نسلم که در تحقق مفهوم
صفت مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را لا بد است مصداقی
اعم از اینکه مغایر ذات باشد چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب

فصل سوم از باب دوم از مقاله دویم در تقسیم صفات ثبوتیه و اضافیه و اشاره باینکه کدام قسمست که عین است در واجب تعالی

باید دانست که صفت ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیات و اضافیه
محضه مثل خالقیت و رازقیت و حقیقیه ذات الاضافه مثل عالمیت و قادریت اما
حقیقیه محضه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نباشد و عارض او نیز نشود و بالجمله
تحقق صفت و ترتب اثر هیچ کدام موقوف نباشد بر تحقق چیز دیگر که مضاف صفت باشد
و اضافیه محضه آنست که مفهومش مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتب اثر
هر دو موقوف باشند بتحقق چیزی دیگر که مضاف صفت باشد و حقیقیه ذات الاضافه
آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما عارض او شود و بالجمله تحققش موقوف نباشد

براهین عینیت صفات واجب

زاید باشند و متأخر از ذات واجب لازم آید که واجب در آن مرتبه متقدمه خالی باشد
از صفات کمالیه لامحاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله در آن مرتبه مشتمل باشد
بر نقص برهان دیگر اگر صفات واجب و قدرت و اراده و ذلک باشند زاید بر ذات
واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور آنها از ذات واجب بوساطت همین
صفات نتواند بود و الا تقدم شیء بر نفس لازم آید و بوساطت صفات دیگر مثل آن
صفات نیز نتواند بود و الا تسلسل لازم آید بلکه باید بی وساطت صفات باشد
پس ذات واجب نظر به صفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر سبیل اضطرار
باشد و فعل اضطراری بالضروره نقص باشد و نقص بر واجب الوجود روا نبود
برهان دیگر اگر ذات واجب محل صفات خود بود قابل از صفات بود و لامحاله
فاعل آن نیز بود چه استناد صفات واجب بغیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد
من جمیع الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و امتناع این ثابت شد برهان دیگر بر مذاق
متکلمین صفات زائده یا حادث باشند یا قدیم بنا بر اول ذات واجب محل حوادث
شود و بنا بر ثانی تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره زیادتی صفات است
بر ذات واجب و معتزله بر ایشان ولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند
که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان شرک لازم آید چه شریک
باری عبارت از قدیمیست که وجودش از خود باشد نه از غیر و هر قدیمی نزد متکلمین
وجودش از خود باشد چه قدم را منافی معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه
گویند که شریک باری ذاتی است که قدیم باشد و صفت ذات نتواند بود و گاه
گویند شریک غیری را گویند که مشارک باشد و صفات واجب غیر واجب نیست اگر

و خلو از صفات کمالیه

مثل علم و

در وقت حدوث فعل باشد و چون این جمله دانسته شد بباید دانست که اینچه عینیست در
واجب صفات حقیقیه است علی الوجه بین نه اضافیه محضه چه [مفهوم] اضافی عین ذات نمیتواند
بود و کمالی نیز در نفس اضافه نیست که خلو از آن مستلزم نقص باشد بلکه اضافات
بعد از کمال و تمامیت ذات عارض شود و محققین از حکما برآنند که صفات اضافیه واجب با کثرت
مفهومات نیست در خارج مگر عین اضافه واحده که آن اضافه مبدئیت است نظر بجمیع
اشیا و چنانکه ذات واحده علمست باعتبار و قدرتست باعتباری و ارادتست باعتباری
کذلک اضافه واحده که آن مبدئیت اشیاست خالقیتست باعتباری و رازقیت [است]
باعتباری و رحیمیتست باعتباری و رحمانیتست باعتباری الی سایر الاضافات
و اختلافی نیست مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده واحدست بحسب اوقات [و]
ازمنه مختلفه نیز من الازل الی [الابد] و اختلاف و تجدد اوقات و ازمان موجب اختلاف و تجدد
آن اضافه واحده نیست چه نسبت جمیع ازمنه و اوقات و امکنه و ابعاد نظر بذات [مقدس]
واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم این معنی اگرچه بغایت دشوار است خصوصا [متحیرین]
در سجن روزگار و حصار مکان را که سر تجرد از گریبان تعلق برنیاورده باشند و [مشاهده]
فضای واسع لا زمان و لا مکان ببصر بصیرت ننموده اما مطابق واقع است و [برهان] مؤدای
و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن و چون این معانی دانسته شد شروع در اثبات [بعضی]
از صفات کمال که محتاج باثبات باشد و شرح معانی و بیان کیفیت آنها کرده [هد] خواهد

شد فصل چهارم از باب دوم از مقاله دوم در بیان قدرت واجب تعالی و ارادت و اختیار

بدانکه قدرت بمعنی قوه و توانائی [است]
و توانائی بر چیزی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل و ترک هردو باشد مثلا

لا مکانی که در او نور خدا ست
ماضی و مستقبل و حال از کجا ست

نباشد و ترتب اثر موقوف باشد مثلا عالمیت بودن شیء است بحیثیتی که اگر دانا شیئی
باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد و معلوم موجود نباشد پس بودن
بحیثیت مذکوره مستلزم وجود چیزی که مضاف الیه باشد نیست و چون معلوم موجود
شود اضافه لامحاله متحقق شود میان عالم و معلوم و اینکه گفتیم بخلاف رازقیت مثلا
چه تا مرزوق نباشد رازقیت متحقق نشود و اگر سؤال کنند که رازقیت نیز بودن شیء است
بحیثیتی که اگر مرزوق متحقق شود روزیش دهد پس فرق چیست میان آن و عالمیت
جواب گوییم که این مفهومات را مرجعی نیست بغیر از عرف و متعارف نیست که اطلاق رازق
کنند مگر بر کسی که روزی از او متحقق شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق سخی و
جواد کنند مگر بر شخصی که سخا و جود از او بفعل آمده باشد بخلاف عالمیت چه هر که از شأنش
علم باشد باین معنی که بفعل آمدن علم او موقوف بهیچ چیزی نباشد مگر بتحقق معلوم
در عرف او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو باشد گویند عالم بحل این اشکال فلان
نحوی است و حال آنکه صورت این اشکال در ذهن آن نحوی در نیامده باشد چه جای حلش
و شاهد اینکه گفتیم بینا نیست چه لامحاله بینا گویند کسی را که بصر صحیح داشته باشد
اگرچه هیچ مبصری پیش او حاضر نباشد و سر این فرق که بیان کردیم آنست که مثل رازقیت
و سخا و جود صفات فعل باشند و صفت فعل آنست که با غلبیت مباشرت و تمرین کارها
بهم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت بحسب فطرت موجود باشد نیز
وجودش ظاهر و معلوم نشود مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که از صفات
ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشد که از مبادی فعل و یا از توابع و لوازم
فعل باشد مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت و حدوث این قسم نیز در وقت

دلیل بر اختیار واجب

این حالت را عزم و اجماع نیز خوانند و در اغلب تابع شوق تو غیر شوق بود بدلیل آنکه گاه
باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول ادویهٔ تلخ و بشع و گاه باشد که شوق
باشد بدون اراده چنانکه در تناول اشیاء محرمه و ضاره مر متقیان و بیماران را و چون
ارادهٔ جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر واجب نشود و همان در مرتبهٔ قدرت و امکان
باقی باشد موجود نتواند شد بدلیلی که دانسته شده در بیان آنکه تا ممکن واجب نشود بعلت
ممتنع باشد وجودش و این واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نبود بنا
بر آنکه قدرت مقدم باشد بر اراده و منافات نبود میان وجوب بعدی و امکان قبلی
پس صدور فعل از فاعل مختار ممکن بود نظر بقدرت و واجب بود نظر باراده اما
اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساویین بود که مر فعل را تا بنسبت نظر بقدرت
بحصول ارادهٔ جازمهٔ متعلقه بان طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوف است
بر حصول علم متعلق بوجود مصلحت و ارتفاع مفسده پس اگر علم نظری باشد و هنوز
حاصل نشده باشد احتیاج افتد بزمانی که در او تامل و ملاحظه رود و نظر و فکر
ممکن شود پس تراخی و فاصلهٔ زمانی حاصل شود میان ذات قادر از این حیثیت که قادر است
و میان صدور فعل از او و تراخی و فاصله متفاوت بقدر تفاوت ازمنهٔ فکر و تامل
در حصول علم و فعل لا محاله مسبوق باشد بعدم زمانی و اگر علم مذکور حاصل باشد
در مرتبهٔ قدرت و محتاج تحصیل و زمان تحصیل نباشد واجب شود که ترجیح دفعةً
حاصل شود و وجود فعل مترتب گردد بر او بدون تراخی و فاصلهٔ زمانی این بود
بیان مفهومات الفاظ ثلثه اما دلیل بر اینکه واجب الوجود قادر مختار است نزد
متکلمین که قایلند بحدوث عالم بمعنی جمیع ما سوی الله و مسبوقیتش بعدم زمانی

معنی قدرت و اراده

مثلا گویند که زید تواند که کتابت کند بنا بر اینکه تواند هم کتابت نکند و نگویند مثلا
که آتش تواند بسوزاند بسبب آنکه نتواند که نسوزاند پس قدرت امکان قصد و فعل
و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس ترجیح یکی از احدهما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که
آنرا داعی گویند یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد و فی الحقیقه این تصور
و علم مرجح خواهد بود پس قدرت البته مقارن علم و شعور باشد و بهمین جدا شود قدرت
از امکانی که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و آن امکان لا محاله مستلزم تساوی
فعل و ترک نیست نظر بفاعل و حال آنکه از تساوی با مط قدرت نگویند و همچنین هر فاعل
طبیعی که تأثیرش موقوف باشد بر وجود شرطی شک نیست که وجود و عدم شرط متساوی
النسبه باشد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی قدرت نباشد بلکه قدرت تساوی
است که مقارن شعور فاعل باشد و مرجحی که لا بد است ضم شدن آن تا علت فعل یا ترک
تمام شود می باید در مبدأ فعل متعلق شعور باشد و تعلق شعور با مرجح فعل یا ترک متمم
فاعلیت فاعل گردد پس مطلق مقارنت شعور در مقدور بودن فعل کافی نیست و الا بایستی
که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود
تا فعل اختیاری باشد پس هر گاه شعور از مبادی فعل باشد اگر همیشه از فاعل آن فعل صادر
گردد که همان اختیاری و مقدور خواهد بود این بود بیان معنی قدرت و قدرت باین
معنی مقابل اضطرار و ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر هست که باین معنی مقابل عجز بود
و آن قاصر بودن نسبت از افاده وجود یا از منع وجود و این معنی اعم است از معنی اول چه
این معنی در فاعل مضطر نیز یافت شود و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را
بعد از تصور منفعت یا مصلحتی که داعی عبارت از آنست یا ارتفاع موانع و آنحالت

مشروط با قطع نظر از وجود و عدم ش

امر تکلیفی و تکوینی

علم و دانش باین مصالح و حکم پس علم قطعی حاصل شود بانکه صانع ترجیح وجودات
موجودات بر عدم نکرده مکر برای این غایات و اکر نه این غایات بودی وجود و عدم
هر دو نظر بذات صانع مساوی بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مکر همین
وار تضاعیف آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست مکر علم
بمصلحت و همچنین کراهت نیست مکر علم بمفسده و علم نیست مکر عین ذات چنانکه
قدرت پس ذات مقدس واجب تبارک و تعالی باعتبار انکه وجود و عدم اشیا
نظر باو مساویست عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود باو مصالح و
مفاسد اشیاء عین ارادت و کراهت و این ارادت و کراهت نسبت بفعل خاص بی
واسطه مر واجب تعالی را و ان نزد حکما نیست مکر شیء واحد که معلول او و عقل
اول باشد ارادت نظر بوجود شیء و کراهت نظر بعدم شیء و این ارادت و کراهت متضمن
جمیع ارادتها و کراهتهای وسایط است نظر بافعال صادر بواسطه و چون افعال
بواسطه مستندند بواجب تعالی که علة العلل است کذلک جمیع ارادات نیز مستند بارادهٔ
واجبست که ارادة الارادات است و این استناد اجمالیست و نیز هر اراده که از هر واسطه نظر
بفعلش صادر شود باراده واجب تعالی صادر شود اراده تفصیلی و این ارادهٔ تفصیلی
واجب را که متعلق است باراده وسایط امر کویند و امر دو نوع باشد تکوینی و
تکلیفی امر تکلیفی بخطاب و عبارت و لفظ باشد مثل صلّوا و صوموا که در کلام الهی وارد شود
ولفظ امر در این صیغها حقیقت باشد چنانکه در علم اصول ثابت شده و امر تکوینی
عبارتست از اراده تفصیلی واجبست که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر اراده مجاز
باشد و کاه باشد که از اراده که امر تکوینی عبارتست از وست بنا بر سهولت فهم بلفظ

دلیل اختیار واجب

زمانی است که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی و بر سبیل اضطرار
و ایجاب فعل عالم از او صادر شدی هر آینه تخلف عالم از او و حدوث آن در جزء معین از زمان
وهمی که وقت حدوث عالم باشد بدون نسبتی و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجح بلا مرجح
لازم آید چه مرجح ذات فاعل نتواند بود و اراده نیز بالفرض نیست که مرجح تواند شد
و امری دیگر خارج نیز نتواند بود چه هر چه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل عالم
خواهد بود که مفروض حدوث او ست بجمیع اجزائه پس واجب شد که فاعل مختار
باشد و باراده ترجیح حدوث در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لا محاله مصلحتی
خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل نزد حکما دلیل قدرت و اختیار واجب دو
چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل اختیار اشرف و اکمل است از فاعل بر سبیل
اضطرار بالبدیهه و واجب است بودن واجب تعالی بر اکمل انحای فاعلیت پس فاعل مختار
باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات کمال برای واجب تعالی کنند و عمده در این باب این است
که هر گاه طرفین نقیض هر یک بوجهی باشند که صحیح باشد اتصاف موجود بآنها هو
موجود باو و مع ذلک یک طرف اشرف از طرف دیگر باشد عقل حکم کند که واجب الوجود
باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر و مضطر و عالم و جاهل و متکلم و غیر
متکلم و همچنین حیوة و سمع و بصر با مقابلات آنها **دلیل دیگر** آنکه هر یک از اجزاء
عالم از مجردات و مادیات و سماویات و ارضیات مشتملست بر حکمتها و مصلحتهای
عظیم که راجع شوند بنظام عالم چنانکه حکما و محققین علما در این باب مجلدات تصنیف
کرده اند و مؤلفات پرداخته بوجهی که چون عقل مطلع بر آنها شود شک نکند در آنکه
فاعل و صانع آنها ایجاد نکرده آنها را مگر بجهت آن مصلحتها و حکمتها از روی کمال علم

است اراده اجمالیه نظر بکل که تفصیلیست نظر بمعلول اول و اراده تفصیلیه
نظر بکل که سبب قریب اراده و سایط است و امر تکوینی عبارت از او پس انچه عین ذات
واجب تع است اراده اجمالیه است که صفت ذاتست و نیز همین اراده است که عین علمست چه
اراده تفصیلیه که او امر تکوینیه الهیه است از مبادی قریبه افعالست و حادث در
وقت حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات و دانستی که انچه عینست در واجب تع
صفات ذاتست نه صفات فعال بلکه صفات افعال حادثست بحدوث افعال
پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون اینجمله دانستی بدانکه انچه در احادیث ائمه
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که اراده از صفات فعلست و حادث
بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب عیون سیما در حدیث
مناظره جناب مقدس رضوی علیه و علی ابائه السلام با سلیمان مروزی محمولست بر اراده
تفصیلیه است و انچه حکمای الهیین و محققین علمای متکلمین بر انند که اراده
واجب تع عین ذاتست مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذاتست لامحاله است
و توهم منافات نیست مگر از قصور تحقیق ومن الله الاعانة والتوفیق و بدانکه
نزاع عظیمی که در میان متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب
ایجاب و اختیار واجب تع اصلی و حاصلی ندارد و هیچ حکیمی بلکه هیچ عاقلی قائل نیست
که فعل خدای تع بر سبیل اضطرار باشد از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط
از بالای جدار و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تع در کلام هیچیک از اکابر حکما
بنظر نرسیده بلکه همه مصرحند و منادی باطلاق لفظ قادر مختار و مرید و کتب ایشان
مشحونست باثبات قدرت و ارادت و اختیار واجب تع و اگر کسی را تامل و شک در

بلفظ کن که صیغهٔ امر است تعبیر کنند کما قال تعالی إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ چه این قول و خطاب معنوی عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب است
پس ارادهٔ واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و کراهت عبارت از نهی خطابی
و امر و نهی در تکوینات عبارت از اراده و کراهت بود بر عکس اول و در تکلیفات ارادهٔ
مکلف گاه باشد که مطابق ارادهٔ الهی شود و طاعت عبارت از آن بود و گاه باشد که مخالف افتد
و معصیت عبارت از آن باشد و این بسبب تعارض ارادات مخالفهٔ مکلفین است که از ترکیب
قوی و دواعی مختلفه ناشی شود و در تکوینات ارادات وسایط البته مطابق ارادهٔ الهی
باشد و اصلا مخالفت نیفتد و معصیت واقع نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول
و نفوس فلکیه ارادهٔ ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض و مزاحم باشد و مخالفت
متصور نشود و اگر وسایط مادی باشند مانند طبایع لامحاله از مخالفت دور باشند
چه مخالفت فرع شعور و اراده است که در طبایع مفقود است بلی چون تاثیرات طبایع
بحسب استعدادات مواد قابله است و استعدادات مستند با مور خارجیهٔ اتفاقیه
از اوضاع و حرکات مختلفهٔ متعارضه و این امور اتفاقیه مستندند بالعرض با سباب
طبیعیه مستنده با ارادهٔ الهی چنانکه در کلمهٔ طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که
خلاف صورت مطلوبه بالطبع در ماده روی دهد بنا بر سوء استعدادی که در ماده
اتفاق افتد مانند اصبع زائده و تشویهات خلقیه و اینها نیز بالعرض مستند باشند
با ارادهٔ الهی پس اینها مخالف اراده باشند بوجهی اعنی بالذات و موافق اراده باشند بوجهی
اعنی بالعرض و از اینجا سر قضا و قدر متعلقه بشرور واقعه بالعرض ظاهر تواند شد
چنانکه بیاید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد که ارادهٔ واجب تعالی بر دو گونه است

خدا هست یا نه و مانند آن بالکلیه مرتفعست چه شر مقدور خداست بالعرض
چنانکه وجود شر از خداست بالعرض و لازم نیست که بالذات شر مقدور خدا باشد
هم چنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که بالعرض تابع چیزی باشد ممتنع الوجود است
پس وجود شر ممکن نباشد و هم چنین فعل بنده مقدور خداست بواسطه بنده هم
چنانکه وجود شر از خداست بواسطه بنده اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا
نتواند بود بسبب آنکه وجودش ممتنع خواهد بود نه ممکن چه بنده سبب فعل خود است
و وجود مسبب با عدم سبب ممتنع و همچنین تشنیعی که بر حکما کرده اند که ایشان
قائلند که از خدا صادر نتواند شد مگر واحد پس لازم آید بر ایشان که کثیر مقدور خدا
نباشد و خدا از ایجاد کثیر عاجز باشد مضمحل است چه هرگاه وجود ترتیب در موجودات
ثابت باشد وجود معلول دوم در مرتبه وجود معلول اول ممتنع خواهد بود نه ممکن
پس ممتنع مقدور واجب نخواهد بود و ازین لازم نیاید که معلول دوم مطلقا مقدور واجب نباشد
و ذاتی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی لازم نیست ممکن بودنش پس جمیع موجودات
متکثره هم فرادی و هم معا مقدور واجب تعالی باشند بعضی بواسطه و بعضی بی واسطه
و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابتست
و در مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنع است و عدم قدرت بر ایجاد ممتنع عجز نباشد
بسبب آنکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل پنجم از باب دوم**
از مقاله دوم در علم واجب الوجود بدانکه دلیل ثبوت علم
برای واجب الوجود بر چند وجه است **یکی** بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف
واجب الوجود بهر صفتی که کمال موجود بما هو موجود باشد چنانکه در بیان تکلمت مذکور شد

در این معنی باشد رجوع کند بکتب در مسائل شیخ ابی علی بن سینا که باتفاق علماء حکما متأخرین
حکما مسئله‌ای چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم و عدم انفکاک و فاصله زمانی میان
ذات واجب و عالم و نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه در آن زمان معدوم
بوده باشد و متکلمین قادر مختار کسی را دانند که فعل از او در زمانی موجود نشده
باشد و در زمانی دیگر بعد از آن زمان موجود شد پس بنابر اصطلاح متکلمین واجب تعالی
نزد حکما فاعل مختار نتواند بود چون مقابل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما نزد
متکلمین فاعل موجب بوده باشد و نتواند بود که بعضی از مقلد حکما نیز بهمین اصطلاح
رفته باشند پس بنابراین نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث و قدم و بباید
دانست که این اصطلاح متکلمین در باب قدرت امر لیست عرفی و تواند بود که در عرف قادر
نگویند مگر چنین کسی را اما عقل ابائی عظیم دارد از اینکه این معنی را در مفهوم قدرت
دخلی تواند بود و اثبات ذات و صفات الهی عقلی صرف است و عرف را در آن اصلا مدخلی
نیست و چون قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت واجب تعالی عام و شامل است
مر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لامحاله قابل وجود است و هر وجودی مستند بواجب الوجود
پس هر ممکنی مقدور واجب باشد غایتش هم چنانکه استناد وجود بواجب اعم است
از اینکه بواسطه باشد یا بغیر واسطه استناد قدرت نیز چنین باشد و بباید دانست
که هر چه ممکن باشد لازم نیست که او را با هر حالی و وضعی که اعتبار کنی ممکن باشد مثلا
وجود مسبب فی نفسه امر لیست ممکن و او را با عدم سبب که اخذ کنی لامحاله ممتنع باشد نه ممکن
و چون این جمله را دانستی بدانکه نزاعهائی که در میان متکلمین بلکه در میان سایر علما
شایع است مثل اینکه شرور مقدور خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور خدا

وی یا بشی پس کوئیم هر مجردی عالمست بذات خود بسبب آنکه حاضر است ذات وی نزد وی یعنی غایب نیست ذات وی از خود چه حضور در اینمقام بمعنی عدم غیبت نه بمعنی که مستلزم واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست وحضور هر شیء نزد ذات خود بمعنی عدم غیبت از ذات خود هرگاه ذات او قائم بغیر نباشد بدیهیست اما اگر قائم بغیر باشد حضور مذکور بدیهی نیست بلکه ظاهر عدم حضور اوست نزد خود چه متحقق حضور اوست نزد محل نه نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات خود و چون این مقدمه ثابت شد کوئیم که واجب الوجود لا محاله مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات پس واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه جمیع موجودات معلول ویند و علم بعلت مستلزم علم بمعلولست اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجودند ظاهر است و اما اینکه علم بعلت مستلزم علم بمعلولست بیانش آنست که مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت با آن وجه علت باشد و آن وجه مناسبت خاصی است که علت را با معلول باشد که بآن مناسبت خاص از او معلول صادر شود و علم بمناسبت لا محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم علم بمعلول باشد پس کوئیم وجهی که واجب الوجود بآن وجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه در واجب الوجود وجهی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس هرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او بذاتها علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالم است بعلت معلول بآن وجهی که علت معلولست و علم بعلت از وجهی که علتست مستلزم است

اثبات علم واجب

گذشت **دلیل دیگر** اشتمال موجودات بر حکم و مصالح و منافع لا تعد و لا تحصی بر وجهی
که جزم حاصل شود بوجوب اتصاف صانع آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام
مصنوع بر علم صانع نزد ملک بضرورتست چه هر که در مصنوعات ارباب صنعت و
حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام که جهات مؤدیه بمصالح و منافع بیشتر
ببیند جزم کند بآنکه صانع آن اعلمست از صانع مصنوعی دیگر که آن جهات در او کمتر
باشد پس اگر نه اصل اشتمال بر وجود منافع دلیل علم بودی کثرت وجود دلیل کثرت
علم نتوانستی بود **دلیل دوم** حقیقت علم نیست مگر منکشف بودن شیئی بر شیئی و سبب
انکشاف نیست مگر حضور شیئی نزد شیئی یعنی غایب نبودن شیئی از شیئی و حایل نبودن
شیئی ثالث در میان و حضور شیئی نزد شیئی وقتی متحقق تواند بود که شیئی موجود باشد
بالفعل و قائم باشد بذات خود نه بغیر تا شیئی دیگر نزد او حاضر تواند شد چه
شیئی اگر موجود بالقوه باشد نه بالفعل پس در حقیقت آن شیئی هنوز موجود نخواهد بود
و چون شیئی خود هنوز موجود نباشد چگونه شیئی دیگر برای او موجود و حاضر نزد
او باشد و اگر شیئی بالفعل موجود باشد اما قائم بذات خود نباشد بلکه قائم بمحل
باشد پس هر چه برای او و حاضر باشد نزد در حقیقت برای او موجود و حاضر نزد   موجود باشد
او نخواهد بود بلکه موجود برای محل وی و حاضر نزد محل وی خواهد بود پس ثابت
شد که حضور شیئی نمیتواند بود مگر برای موجود بالفعل قائم بذات و هر موجود
مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل قائم بذات چه موجود بالقوه نیست
مگر ماده و ذات مجرد نیست مگر قائم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی در او
نفی از علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شیئی نزد وی ثابت شد عالم بودن وی

پس علم نفس بصورت علمیه حاصله در نفس بوسیله قیام آن باشد بنفس که حضور
حضور و انکشاف آن شده نزد نفس و خواه سبب حصول معلوم نزد عالم رابطه خاصه
باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت خود حاصل بود چنانکه
در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه نفس عالم است باینکه بینا و شنوا است و
علم او بقوه بینائی خود مثلا نیست مگر بوجدان قوه بینائی حاضره عندها بذاتها
نه بتصور معنی قوه بینائی و حصول صورت وی در نفس و تصدیق او بمعنی از قبیل
وجدانیات نیست و این حاضر بودن قوه بینائی نزد نفس نه بواسطه قائم بودن قوه
بینائی است بنفس چه قوه بینائی قائم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور بسبب معلولیت
این قوه است مر نفس را چه قوه بینائی و سایر قوی لا محاله از نفس فایض شوند بر محال
خود پس معلولات نفس باشند و بالجمله در این صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور
معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از آن معلومات در نفس و این نوع
علم را علم حضوری گویند پس چون حصول علم بر دو نوع است علما خلاف کرده اند
که حصول علم برای واجب تعالی بکدام از این دو نوع باشد و خلاف نیست در اینکه علم واجب
تعالی بذات خود علم حضوری است چه علم حصولی در این صورت متصور نیست چه حصول
شیء در شیء فرع مغایرت است بالذات و بالوجود میان هر دو شیء و در صورت علم شیء بذات
خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتشان نیست مگر بحسب اعتبار
بلکه خلاف در علم واجب تعالی است بما سوی و حکمای مشائین مثل ارسطو و ابی نصر و ابی
علی و اتباع ایشان و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو نیز قائلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهور است بشیخ اشراق و ترجمان حکمای اشراقیین است قائل

علم حصولی و حضوری

مستلزم است مر علم بمعلول را پس واجب الوجود عالم باشد بمعلول خویش
ثابت شد علم واجب الوجود بمعلول اول و هم چنین کوئیم معلول اول علت معلول
دوم است و واجب الوجود عالم است بعلت معلول دوم که عبارت از معلول اول باشد
پس لازم اید که واجب الوجود عالم بمعلول دوم نیز باشد و هکذا الی اخر الموجودات
پس واجب الوجود عالم باشد بجمیع موجودات کلی و جزئی و این بود بیان ثبوت علم برای
خدای تعالی **و اما** در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات میان علما اختلافست و
سبب اختلاف انست که علم بر دو کونه تواند بود یکی انکه صورت شیء قائم باشد
بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات خارجی مثل سما و ارض چه صورتی
از سما مثلا قائم شود بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن
صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات و حاضر بالذات نزد نفس صورت سما باشد
و ذات سما نباشد مگر معلوم بالعرض و بتبعیت صورت و این نوع علم را علم
حصولی کویند **و نوع دیگر** از علم انکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف
بر وی خواه سبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات چنانکه در علم نفس ناطقه
بذات خود و علم واجب الوجود بذات خود و سایر علوم مجردات بذوات خود و خواه
سبب حضور قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورت علمیه خود چه
علم نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات نفس و علم نفس بصورت
سما حاصله در نفس مجرد حضور انصورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی
دیگر که اگر علم بهر صورت بوسیله صورتی دیگر بودی هر اینه در صورت علم نفس بشیء
واحد اجتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم امدی و بطلان این از بدیهیات است

برطبق آن صورت مخترعه حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس نتوان گفت که بنّا
خانه را با این هیأت بنا بر آن تعقل کرد که این خانه در خارج موجود بود با این هیأت بلکه
باید گفت که بنّا این خانه را در خارج بنا بر آن با این هیأت ساخت که صورت این خانه در ذهن
با این هیأت مخترع شده بود پس او برطبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد
و گوید علم واجب تعالی از این مقوله است که خدا تعالی اشیا را بوجه خیر و مصلحت تام
تعقل نموده پس برطبق تعقل نموده خود در خارج موجود ساخته پس اشیا را
بنا بر آن چنین که هست موجود ساخت که اشیا را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح
و اکمل جهات خیر باشد و چون چنین تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض شیخ از این
سخن است که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح مر وجود عالم را بر عدم مثلا بلکه مر این
نحو وجود را بر سایر انحای متصوره وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده
که عبارت از تعلق علم ذاتی او است که بعد از این دانسته خواهد شد مرجح موقوف است
بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال مذکور تا آن تعقل مبدا صدور عالم تواند
شد چه دانستی که در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی نیست بلکه
لا بد است از مبدئیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابقا
علی وجود العالم نتواند بود که تعقل حضوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد
بلکه باید که بتعقل صوری باشد و بس چنانکه در علم فعلی و اگر علم و تعقل واجب مر عالم را
بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی بودی چه فرقی نیست میان علم حصولی
انفعالی و میان علم حضوری در این معنی که چون چنین بود چنین تعقل کرد نه چون چنین
تعقل کرد چنین شد و هرگاه چنین باشد تعقل عالم مرجح وجود و مبدا صدور عالم

قائل است بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراق نیست مگر علم حضوری و بالجمله این
مذهب یعنی قول بعلم حضوری در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از او اکثر محققین
از حکمای متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و مختار حکیم محقق کامل خواجه نصیر طوسی
نیز این طریقه است و شیخ اشراق در کتاب تلویحات گوید مدتی در مسئله علم واجب فکر
کردم و مذکور در کتب برمن منقح نمیشد تا شبی در خلسه شبیه بخواب حالتی روی
نمود و در آن حالت امام مشائین ارسطاطالیس را دیدم و با او از صعوبت این مسئله شکایت
کردم و او مرا از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود دلالت بکیفیت
علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح اشارات بعد از نقض
مذهب شیخ اختیار طریقه اشراق نموده میگوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس آن
صور است نه بصوری دیگر و الا لازم آید صور الی غیر النهایه لازم آید پس هرگاه علم تو
بصور با آنکه علت مستقله صور نیستی بحضور نفس آن صور باشد نزد تو نه بحصول
صوری از آن صور در تو پس چه گوئی در علم واجب تعالی باشیا که بذاته علت مستقله
اشیا است و بالجمله تقریر این مذهب از آنچه ما در بیان علم حضوری تقریر کردیم کمال
وضوح دارد و اما تقریر مذهب مشائین چنانچه از کلام شیخ در شفا و غیر آن مستفاد میشود
آنست که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی اما علم انفعالی چنانکه ما سما را بحس
بابصار مشاهده کنیم و صورتی از سما در نفس ما حاصل شود و تعقل کنیم سما را پس سما را
باین صورت و کیفیت که تعقل کرده ایم بسبب آنست که سما باین صورت و کیفیت در خارج
موجود است پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما باین کیفیت تعقل کرده ایم
و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت خانه را در ذهن خود و بعد از آن بر طبق

در ذات او ولا محاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد بودن معتبر
نیست چه هرگاه فرض کنیم که شی محل معلول خود باشد موصوف بان معلول خواهد بود
و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد بود چه وجود معلول از وجود علت فایض
شود نیز در مرتبه وجود علت اگرچه معلول بما هو معلول نیست اما نتوان هم گفت
که در آن مرتبه فاقد وجود معلول است چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود چون
تواند بود که آنچیز فاقد این چیز باشد و چون تواند بود که چیزی که از چیزی مفقود است
فایض شود و صادر گردد از او و این معنی بغایت ظاهر است با کمال دقتی که دارد و اگر
علت شی مطلقا موصوف نتواند شد بان شی لازم آید که هیچ ماهیت بسیطه متصف به لازم
خود نباشد چه لوازم ماهیت معلول ماهیتست و حال آنکه جمیع ماهیات متصف اند
بلوازم خود و قایل نباشد که هیچ ماهیتی بسیطه لازم ندارد بلکه هر ماهیتی که لازم
دارد البته مرکبست و چگونه قایل باین توان شد و اما وجه سوم بسبب آنکه محالیت
اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زایده بنا بر آنست که لازم آید فاقد بودن
ذات واجب در مرتبه ذات از صفات کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال
واجب بودن اوست بحیثیتی که فایض شود از او صور علمیه چنانکه شیخ در شفا
تصریح بان کرده و علمی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است و آن
عین ذاتست نه نفس صور علمیه که زایداست بر ذات و دلیل دیگر بر آنچه گفتیم آنست
که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیه است و صفت حقیقیه آنست که اضافه
در او معتبر نباشد چنانکه گذشت و در صورت علمیه از این حیثیت که صورت علمیه است
اضافه بمعلوم البته معتبر است و از این بیانی که کردیم ظاهر شد اندفاع وجه سوم بوجهی دیگر

عالم نتواند شد چه علم انفعالی بنا بر این یا تابع وجود است و متأخر از او و اگر حصولی
باشد و یا عین وجود اگر حضوری باشد پس مبدأ و مقدم نتواند شد پس اگر علم واجب
علم حضوری باشد صدور عالم از وی بطریق اراده و اختیار نتواند شد پس واجب است
که علم واجب علم حصولی فعلی باشد و وجوهی که خواجه در شرح اشارات نقض کلام شیخ
بآن کرده چهار است یکی آنکه اگر علم واجب بحصول صور باشد در ذات واجب تعالی
لازم آید که ذات واجب محل کثرت باشد دوم آنکه لازم آید که ذات واحده فاعل و قابل
هر دو باشد و این مستلزم ترکیبست چنانکه گذشت سوم آنکه لازم آید که ذات [ترکیبست در]
واجب متصف باشد بصفات زایده غیر اضافیه و غیر سلبیه و بطلان زیادی صفات
حقیقیه بر ذات واجب ثابت شد چهارم آنکه لازم آید که معلول اول واجب مباین
ذات او نباشد بلکه قائم بذات او باشد چه معلول اول بر این تقدیر صورت علمیه
خواهد بود نه عین خارجی و علم مباینت معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر
حکما است و این وجوه همه مدفوع است اما اول با آنچه شیخ در تعلیقات گفته
که حصول صور در ذات واجب بترتیب است یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب محال نیست
اگر در یک مرتبه باشد و جایز است هرگاه بترتیب باشد همچنین محلیت او مر صور کثیره را
محال است در یک مرتبه و جایز است بترتیب و اما دوم باز با آنچه شیخ گفته که محلیت ذات
بسیطه مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیت است نه از بابت قابلیت و شرح این
کلام آنست که محالیت اجتماع فاعلیت و قابلیت در ذات واحد بسبب آنست که ذات
هرگاه قابل شی باشد در حد ذات خود فاقد آن شی و بالقوه نظر بوی خواهد بود و این
مستلزم ترکیبست از جهتی فعل و قوه پس ذاتی که فرض کنی قابلیت او مر شی را ترکیب در ذات

اشکالات علم حضوری

که معلوم اوست احتمال دارد شرکت بین کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد
در همین فرد معین و این بسبب آن نباشد که احتمال شرکت مرتفع نتواند شد مگر از راه احساس
که مستلزم وضع است و مراتب تخصیصات تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسیه نشود
بمرتبه جزئیت و عدم احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما است که علم واجب تعالی بجزئی از نوع
دوم است که از راه علم باسباب و علل است نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است و این منفی از واجب
تعالی باشد مگر احساس و تخیل و این کمال نیست نباشد نه موجب تشنیع و علم حضوری نیز
اشکالات عظیمه است **اول** کیفیت علم بموجودات حادثه در زمان عدم چه حضور
معدوم در حین عدم متصور نیست و مشهور چنان است و کلام خواجه در شرح اشارات
و شرح رساله ناظر بانکه علم واجب بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هر چه
مسبوق نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات است بحسب خارج در جمیع ازمنه
نزد واجب تعالی و علم او بحادثات یومیه و بالجمله هر چه مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام
صور علمیه این موجودات است در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضرند
بذواتها نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود علم حضوری نیز و برین
قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است
که نیست مگر عین ذات و جوابش است که علم صفت حقیقیه ذات الاضافه است و تجدد
لازم نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس چه نفس صفت بودن ذات است بحیثیتی که هرگاه
شیء موجود شود منکشف باشد برو و این معنی است که عین ذات است اما منکشف شدن
بالفعل نیست مگر اضافه عارضه بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لا محاله خواهد بود
باشد و تحقیق است که تجدد حضور و انکشاف اگر چه مستلزم تجدد صفت حقیقیه علم

دیگر نیز و آن وجه است که گوئیم لا نسلم که صور علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب بصفات غیر اضافیه لازم نیاید **واما** وجه چهارم بسبب آنکه مراد حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی و آن نهایت از آنست نه بحسب وجود ظلی علمی

و از جمله اشکالات علم حصولی علم بجزئیات مادیه است چه ارتسام صور جزئیه مادی در ذات مجرد ممتنع است چنانکه در احوال نفس ناطقه گذشت و در تفصی از این اشکال عظیم حکما بر این رفته اند که علم واجب تعالی بجزئیات و اشخاص و هم زبان فهمی مطالع که این کلام دلالت بر این متوهم با حدی الدلالات الثلث ندارد پس نسبت این نفی بایشان محض افترا باشد و توجیهات دیگر نیز کرده اند و آنچه از کلام شیخ و از کلمات محققین در توجیه قول حکما معلوم است اینست که از علم واجب تعالی هیچ چیز از کلی و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل محیط است بجمیع اشیاء کلیه و جزئیه غایتش علم بجزئی بدو نوع است یکی از راه احساس و ادراک بجارحه و آن لامحاله مستلزم است که صورت حاصله از این طریق قائم شوند بذی مکی با ده و نوع دیگر از راه اسباب و علل از بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا هرگاه فرض کنیم که شخصی منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد که خسوف در فلان وقت معین خواهد شد و چون آن وقت معین در آید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض کنیم که منجمی نظر باسباب و علل کرده تحقیق نموده باشد که در همان وقت معین خسوف واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم نگشاید و احساس خسوف ننماید اما ذاندکه در این وقت همان وقتست که او را علم بوقوع خسوف در آن وقت حاصل شده پس هر دو در این وقت عالم باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت بین کثیرین ندارد و معلوم منجم از این حیثیت که

مادیه بنحو کلی است و از این کلام جمعی توهم نموده اند که مراد ایشان اینست که حق تعالی عالم است بکلیات و طبایع اشیا نه بجزئیات
صح

اشکالات علم حصولی

مکانی و وضعی بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع در ظرف
وجود کافیست و ظرف وجود چنانکه دانسته شد منحصر در زمان و مکان نیست و حال
انکه مادیت و مکانی بودن و وضعی بودن او نظر بمادی دیگر است نه نظر بمجرد پس هر
نظر بمجرد مجرد باشد **اشکال دیگر** لزوم تناهی عدد موجود است چه اوضاع و
حرکات و اجزای زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بواجب الوجود اگر مجتمع نباشند
نظر بیکدیگر چنانکه گذشت پس اجرای براهین ابطال تسلسل در او توان کرد و تناهی
لازم اید و حال انکه غیر متناهیست اما در جانب ازل نزد حکیم و اما در جانب ابد
نزد همه بنا بر خلود جنت و نار و جوابش انست که ترتب حوادث مخصوص بظرف زمانست
چه ترتب بسبب امتداد است و امتداد نتواند بود مگر در زمان اما نظر بمجرد که زمان
و زمانیات قیاس باو نیز بعینه امتدادی مضبوط نباشد پس ترتب نیز نظر بمجرد حاصل
نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه در ظرفی که مترتب اند مجتمع نیستند و در ظرفی
که مجتمع اند مترتب نیستند پس تناهی لازم نیاید و بیانش انست که چون صفات
حقیقیه واجب که صفات کمالند عین ذات واجبند و علم نیز از جمله صفات کمال
پس علم نیز عین ذات واجبست لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیتست و آن بودن
ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم متحقق شود بوجود عینی یا بوجود ظلی هر آینه
منکشف باشد بر او و باین معنی در واجب متحققست خواه معلوم متحقق باشد و
خواه نه پس واجب تعالی در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست باین معنی با آنکه تحقق
معلوم در آن مرتبه ممتنع است و عدم تحقق معلوم منافی عالمیت و مستلزم عدم
علم واجب نیست لیکن تحقق اضافه عالمیت که عبارتست از تعلق علم بمعلوم

اشکالات علم حضوری

علم که عین ذاتست نیست لیکن مستلزم تجدد نسبت اوقات و اجزای زمان است قیاس
بواجب تعالی و حال آنکه واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان متساوی
چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز متساویست پس حق در تحقیق علم واجب بحوادث
آنست که گوئیم نسبت واجب تعالی بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث
و این تقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف و تفاوتی که میان حادثات زمانی قیاس باجزای زمان
همین مخصوص بظرف زمانست چه نظر بامر خارج از ظرف زمان اختلاف و تجدد اصلا
نیست پس هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد واجب تعالی ازلا
و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت
بموجود دیگر که مانند او باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از اجزای زمان
که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و این تحقیقی است منقول از حکمای سلف و جناب
خواجه در شرح رساله علم تقریر آن باتم وجوه کرده و سایر علمای محققین نیز ایراد این
تحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و نزد من تصحیح علم حضوری در واجب تعالی جز
باین طریق نبود و انیست و بیان این معنی در حواشی الهیات تجرید بنوعی ذکر نموده ایم که
صاحبان فطرت حکمی را گنجایش تامل نماند **اشکال دیگر** در کیفیت حضور مادیات
با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیت و متخصص بودن بوضع معین و حیز
معین نزد مجرد مقدس متبری از عوارض مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده این
معنی را یا بنا بر استبعاد حضور مادی نزد مجرد و یا بنا بر آنکه علم چنانچه مشهور است
حضور مجردیست نزد مجرد قائم بذات و اول مستبعد نیست چه هرگاه مادی معلول
مجردی تواند بود حاضر نیز تواند بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکان

حقیقیه کمالیه در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب است و اما علم حضوری
بسبب آنکه مناط علم حضوری که حضور اشیا است نزد واجب تعالی متحقق است مر او را
و اما علم حصولی بسبب آنکه واجب تعالی فاعل باختیار است و فعل اختیاری مسبوق است
بتصور اشیا و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر بصور اشیا و لازم نیاید مسبوقیت
صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور علمیه از واجب بر سبیل اختیار باشد
چه فاعل مختار است که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور علمیه
نباشد مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی و آن صور اگرچه معلومه صادر
باشد لیکن سابقیت علم بر آن صور لازم نیست **فصل ششم از باب دوم**
از مقاله دوم در بقیه صفات حقیقیه واجب تعالی و یکی
از آنها حیوتست و حیوة صفتیست که مصحح اتصاف شی باشد بعلم و قدرت و شک
نیست که آن صفت در باری تعالی عین ذات او ست و آن بودن ذات او ست بحیثیتی که متصف
تواند شد بعلم و قدرت **دیگر** از آن صفات سمع و بصر است و آن در واجب تعالی واجب بود
بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن علم او بمذوقات و مشمومات
و ملموسات را ذوق و شم و لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنابر آنکه این احساسات مشعرند
بآلات و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین محسوسات را نیز بصر گویند و شک
نیست که سمع و بصر عین ذات واجبست و آن بودن ذات واجبست بحیثیتی که منکشف باشد
بر مسموعات و سایر مبصرات **و دیگر** تکلمست و آن راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و
کلام نیست مگر الفاظ مسموعه مقرره و از آن لامحاله حادث است اگرچه قدرت بر ایجاد قدیمست
و جمعی از اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام نفسی و اول را حادث دانند و ثانی

بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه تحقق اضافه فرع تحقق طرفینست لا محاله مثلا
بصیر صحیح البصر بصیر است در حقیقت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود لیکن تحقق اضافه
ابصار بالفعل که عبارت است از تعلق ابصار بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علی که
مقسم علم حصولی و علم حضوری است یا بمعنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذاتست یعنی
متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه میان علم بمعنی مذکور و معلوم چه گاه
باشد که علم را بر نفس اضافه مذکوره نیز اطلاق کنند پس آنچه تعلق کرده باو علم بمعنی
مذکور اگر ذات شی باشد آن متعلق را یا آن تعلق را علم حضوری گویند و اگر صورت
شی باشد علم حصولی خوانند و نتواند بود که این علم عین ذات باشد مگر در صورت
علم شی بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی اول را که عین ذاتست علم اجمالی گویند
و در مقابلش علم بمعنی دوم را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیلی است
که مشهور است چه علم اجمالی بنا بر مشهور صورت واحده را گویند که از معلول مرکب
حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور متعدده را که بازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود
مثلا دانستن حیوان ناطق را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند و مجموع
صورت حیوان و صورت ناطق را علم تفصیلی نامند و گاه نیز باشد که علم واجب را بذات خود که
سبب و علت علم واجبست بما سوای خود علم اجمالی بما سوی گویند و علم بما سوی را
علم تفصیلی و بر هر تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی بشی
عین حقیقت شی باشد یا صورت مطابق حقیقت شی و هیچ کدام نفس ذات واجب
نتواند بود و چون حقیقت علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری و حصولی دانسته شد باید
دانست که در واجب تعالی هر سه نوع علم حاصلست اما علم اجمالی بسبب آنکه صفت حقیقیه

موجودات واجب الوجود باشد و همه موجودات معلول و مکون و موجد وی خواه
قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع و خلق نزد متکلمین مخصوص است
بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق
نگویند و حکما در مفهوم الفاظ ثلثه سبق عدم زمانی معتبر ندانند و موجودات ممکنه را
علی الاطلاق معلول و مخلوق و مصنوع خدا دانند و لفظ ابداع را مخصوص بافاده
وجود غیر مسبوق بماده و مدت و آنرا افضل انحاء ایجاد دانند و در مقابل این ایجاد مسبوق
بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدت را احداث و تکوین باین معنی اخص باشد از معنی اول
پس عقول مجرده مبدع باشند و مادیات مکون و حوادث یومیه محدث و نیز تا
باشد که متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل و صنع و مانند آن شعور و اراده
اعتبار کنند پس اطلاق آنها بر تأثیرات طبایع چون احراق نار و اضاءت شمس نکنند
و بسا که بنا بر آنکه اراده را موجب فعل ندانند و قائل بمقتضای الشیء ما لم یجب لم یوجد
نباشند و تجویز ترجیح بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضای بر سبیل وجوب
معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و موجودات را معلولات
وی نگویند بلکه این اطلاق را مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی ابداع
عرفی الاطلاق کرده شود اعنی ایجاد بلا امثال ماخوذ از خارج و اما جعل بر دو گونه است
مرکب و بسیط جعل مرکب متصف گردانیدن شیء است بوجود مانند صباغ که ثوب
را ملون گرداند بلون و اما جعل بسیط صادر گردانیدن نفس شیء است یا نفس وجود
شیء علی اختلاف کما یأتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود

فصل دویم از باب سیوم از مقاله دویم در بیان آنکه صادر و مجعول

فعل تکوینی و تکلیفی

وثانی آنکه صفتی قدیم قائم بذات واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی یا
عبارتست از تخییل الفاظ که حدیث نفس گویند و این در باره واجب تعالی روا نیست
و یا عبارتست از علم بمدلولات و معانی الفاظ و عبارات و آن نیست مگر عین صفت
علم **باب سوم از مقاله دوم در افعال واجب الوجود** افعال
واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوینی معنی اعم است و آن
ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه نیز بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود
چنانکه بیاید و افعال تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین
و آنچه متعلق است بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این امور در مقاله سوم که در بیان
فرمان خداشناسی است مبین خواهد شد ان شاء الله تعالی چه مراد از فرمان خدا نیست
مگر اوامر و نواهی الهی پس مقصود بذکر در این باب منحصر در افعال تکوینی و در آن چند
فصل است **فصل اول در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظ
که بمعنی فعل اطلاق کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا
اعمیت و یا اخصیت مانند لفظ ایجاد و تکوین و صنع
و خلق و جعل و ابداع و اختراع** سابقا معلوم شد حاجت ممکن
در ترجیح وجود بعلتی و ثابت شد وجوب استناد کافه علل بعلة العلل واجب الوجود پس
جمیع موجودات ممکنه معلول واجب الوجود باشد خواه بواسطه و خواه بی واسطه
و دانسته شد که علیت در وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از ایجاد نیست مگر افاده
وجود و مرادف اوست تکوین چه کون بمعنی وجود است و وجود مفاد اعم است از این
که مسبوق باشد بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس علت مکون و موجد جمیع موجودات

اید با انکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند و اگر گویند وقوع ماهیتی وجودی بلا جعل
لازم نباید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد
مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از مهیت و وجود
مجعول به تبعیت وی لازم اید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف
باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما
از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم
اید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این ماهیت نیز که اتصاف است راجع
شود بمجعولیت اتصاف همین ماهیت بوجود خود لازم اید ترتب ماهیات غیر
متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم اید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را
موجود از ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در این مقام احتمال رابع هست
که ظاهرا کسی باین نرفته و ان احتمال الجعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان
انسانا الی غیر ذلک و بطلان ان در نهایت ظهور است و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار
اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال الجاعل لم یجعل الشمس مشمشا بل جعل
الشمس موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جائی که ببیند توهم نکند
قائل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قائلان بمجعولیت
اتصاف است چه شیخ و سایر محققین مصرحند بجعل بسیط ماهیت و باینکه
هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشارتست باینکه
وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد ورای جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت
مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس موجود گردانیدن ماهیت

و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی ماهیات اشیا است یا وجود اشیا یا اتصاف ماهیت بوجود بنا انکه هر یک از احتمالات

ثلثه قائل دارد و احتمال اول مذهب محققین است و بنا بر آنست که سابقا دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع نتواند بود و صادر و محصول بالذات لا محاله عینی است واقع در خارج پس ماهیت با شد صادر کردد و واقع کردد در خارج عقل انتزاع کند از او مفهوم بود در خارج از که معنی وجود است پس قائل بجعل وجود اکر از وجود مذکور مفهوم خواهد بدیهی است لا محاله بطلان و اکر کوید که مراد

از وجود حقیقتست در خارج که بازای مفهوم مذکور است کوییم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نتواند بود مکر چیزی که منشا انتزاع مفهوم مذکور باشد و منشا انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مکر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط و ملاحظه وی با جعل جاعل پس اکر مراد از حقیقت وجود عین ماهیت صادر شده باشد بسبب انکه منشا انتزاع وجود او نسبت نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین ماهیت صادر شده از جاعلست که اخص است از ماهیت مطلقه و ما انرا حقیقت نام کنیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم و وی انرا وجود نام کند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال انکه ظاهر است عدم مباینت وی با ماهیت مطلقه و اما بطلان احتمال ثالث نیز ظاهر است چه هر کاه مجعول بالحقیقه اتصاف باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلا جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود نیست مکر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد واجب لازم اید

نه وجود بلکه چون ماهیت

ممکن

مستغنی باشند

نیست و غرض اکابر از گفتن و نوشتن این معانی بیان حقیقت آن نبوده بلکه مقصود
اعانتی بود که سالک مستعد را از این گفتگو حاصل تواند شد و نیز غرض اخبار
بود که موجب تهییج اشواق صاحبان اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال این طایفه
مغرور نشوی و انکار ایشان را نیز بر خود لازم نشمری که اگر چه در میان این طبقه مبطلان
بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند و این معنی فی نفسه حق است گو مدعی آن بر حق
مباش بلکه حسن ظن با اکابر قوم را بر خود لازم شمار که شاید از برکت حسن ظن بهره‌مند
گردی و موجب دریافتن عنایات الهی و انفتاح ابواب سعادت سرمدی گردد
بباید دانست که مراد ایشان از آن نور فایض که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه
همان نوریست که حق سبحانه و تعالی از ازل در ایشان تعبیه کرده و غرض از ریاضات
بطریق تصفیه آن نور است و تجلیه وی از مکدرات طبیعیه و حسیه و خیالیه
و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه بر نهج صواب بعمل آید بعد از آنکه مرتاض بریاضات
علیه و معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری شود بالفعل
که بآن نور همه پوشیدها دیده شود و همه چیزها بعینه رسد اللهم بلغنا الی
ذلک المقام العالی باخراجنا عن هذا المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافاتی
میان آنچه در این مقام مذکور شد و میان آنچه سابقا در مقدمه کتاب مبین گشت نباشد
و چنانچه اشاره بآن شد کمال آنست که مراد ایشان از وحدت وجود رمزیست از کیفیت صدور
و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر معلول را مثلا اگر کسی گوید که حرارت
ناریست تنزل کرده و بلت مائیست متطور بطور بلت شده و در حقیقت نار و حرارت
از سنخ واحد اند و بلت و مائیت در جوهر متحد اند این معلوم است که مراد قائل این قول

محققان ظ

ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لامحاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج **فصل سوم از باب سوم از مقاله دویم در بیان کیفیت صدور معلول از علت** صوفیه برآنند که صدور معلول از علت عبارتست از تنزل علت بمرتبه وجود معلول و بطور وی بطور معلول و ازاینجا منفطن شده اند بوحدت وجود و باینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری در جمیع موجودات و مهیات ممکنات بنسبت مکر امور اعتباریات و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیتست و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنند که بریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهودست انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نتوان کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن بجا شدن سالکست از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات فضلا عن المحسوسات و مقصور ساختن همت و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بر ذکر قلبی و التجا بنحوی که غیر مذکور در خاطر به هیچ وجه خطور نکند بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلا عن الذاکر و چون مداومت عظیم برین نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و لمعه از انوار ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا چنانکه هست مشاهده شود چنانکه بنور بصر انواع محسوسات بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق این دعوی نه بنهجی که از کتب و رسائل این طایفه مفهوم تواند شد چه این معنی گفتنی و نوشتنی نیست

ما اشاره بان کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه طریقه ذوق المتألهین است
آنچنانست که گوییم شک نیست که موجودیت اشیا بمفهوم وجود عام بدیهی
که امر نسبتی اعتباری عقلی نتواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج
بماهیات بلکه موجودیت هر شی بودن اوست بحیثیتی که منشاء انتزاع مفهوم وجود
تواند شد و هیچ حقیقتی منشاء انتزاع وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق منشا انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب و ارتباط
خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی ما به الموجودیه در همه موجودات
یکی باشد و آن حقیقت واجب الوجود است و بنا بر این توجیه حقیقت وجود واحد
باشد و حقایق موجودات متکثر و ظاهر از کلام صوفیه آنست که حقیقت موجودات
واحد باشند مگر اینکه مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریق ذوق
المتألهین نیز وجود حقیقی واحد است چه موجود حقیقی آنست که بنفس حقیقت خود
موجود باشد و این نیست مگر حقیقت واجب الوجود و سایر حقایق موجودات

آن لـ

اعتباریه اند چه موجودیت آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود
اما طریقه حکما در کیفیت صدور آنست که گویند واجب الوجود تمام است
و فوق التمام و مراد از تمام موجودیست که وجود و کمالات وجودش بالتمام در خود
از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری که خارج از خود باشد نباشد مثلا
و هیچ جزء از حقیقت و وجودش نیز حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود یا کمالات وجودش
بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا و یا کمالات وجودش در رو حاصل است

توجیه وحدت وجود

قول چیست و جمعی از مشایخ کشف کار از طریقه تصوف که در طریقه نظر نیز خالی از تحقیق
نیستند تصحیح وحدت وجود چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات
افراد بر سه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و باین اعتبار وی را ماده عقلیه گویند
و در خارج موجود نتواند بود و دوم بشرط تعین و باین اعتبار عین شخص باشد
سوم لا بشرط تعین و عدم تعین و باین اعتبار وی را کلی طبیعی گویند که نزد محققین
جزء شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را که منشا انتزاع مفهوم
وجود عام بدیهی است نظر بتعینات ماهیات بر سه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط
عدم ماهیت و عدم تعین مط و آن حقیقت واجب الوجود است نزد حکما دوم لا بشرط
تعینی از تعینات ماهیات و عدم آن و آن حقیقت واجب الوجود است نزد صوفیه سوم
بشرط تعینی از تعینات ماهیات و باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق ممکنات
پس حقیقت هر ممکنی عبارت است از حقیقت وجود مخلوط شده با تعین ماهیت و
چون آن حقیقت لا بشرط اعتبار کرده شود عین حقیقت واجب الوجود باشد و چون
با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکن پس موجودیت حقیقت ممکن به عین حقیقت
وجود باشد و تعین ممکن که ماهیت عبارت از اوست امری باشد اعتباری که عارض
حقیقت وجود شده باشد و این توجیه اگرچه بوجهی قریب است اما بوجهی دیگر
در نهایت بعد است چه کلی طبیعی امریست مبهم که متحقق نتواند شد در خارج مگر با ضم تعین
و محتاج است هر آینه بضم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود که بنفس ذات
خود موجود است و مستغنی است در وجود از عروض عوارض و تعینات و امثال آن
پس چگونه معروض تعین ممکن تواند شد پس اولی در توجیه کلام صوفیه آنست که ما

ممکنی را
ممکنی را

و مؤید این است آنچه از بعضی اکابر بنظر رسیده که وجود واجب عین وجودات موجودات است نه عین وجود هر یک از موجودات قلم اینجا رسید و سر بشکست

فصل چهارم از باب سوم از مقالهٔ سوم در بیان صادر اول و اشاره بترتیب موجودات

حکما چنانچه سبق ذکر یافت گفته‌اند که از واحد حقیقی که هیچ گونه کثرت در و نباشد نه حقیقی و نه اعتباری صادر نتواند شد بالذات در مرتبهٔ واحده مگر واحدی چه لابد است مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکن الصدور و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزء ذات تواند بود و نه عارض ذات والا تحقق کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن خصوصیت عین ذات نظر بدو معلول نتواند بود والا لازم آید که اثنینیت در معلول نبوده باشد یا خصوصیت مرکب باشد و این هر دو خلاف مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر دو بالذات نبوده باشد بلکه نظر بیکی بالذات باشد و نظر بدیگری بالعرض و این ممکن است و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نتواند شد بالذات جز معلول واحد و چون ثابت است که واجب الوجود واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبهٔ اول صادر شود از او باید که ماهیت بسیطه باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد وجود او یا تقوم او بوجود معلولی دیگر والا آن معلول دیگر صادر اول بوده باشد لوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج و این چنین معلولی در میان معلولات ممکنه بجز جوهر عقلی نتواند بود و بس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهریه جسم مرکب خارجی است از ماده و صورت و صورت محتاج است

حاصلست بالفعل لیکن از غیر نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم
وجودش حاصلست از غیر و جنس وجودش حاصلست برای غیر چه هر کدام متعدد
یا بالنوع یا بالاشخاص نیز و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت وجود
غیر و کمالات وجود غیر نیز فایض از او باشد کان وجود و کمالات وجود از و بسبب امداد
و بدیگران رسیده و انحصار این چنین موجود در واجب الوجود ظاهر است پس
وجودات و کمالات وجودات جمیع ممکنات رشحیست و ترشحی بلا تشبیه از وجود
فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه است که فاعل هر گاه تام القدرة
والفاعلیه باشد و غیر محتاج بمعاون و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق
بآن گیرد هر آینه لوح خارج و صفحه نفس الامر نقش او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب
جملی موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر مطلق و مصلحت محض است در
ازل معلوم و متصور واجب الوجود تعالی شانه بوده و اراده کامله اش بتفاصیل
اجزا و جزئیات نظام خیر کلی فی وقته تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه اش در خارج
ارتسام پذیرفته و نظر ادق اقتضای آن کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب
الوجود چون نسبت ظرف ذهنی باشد نظر بما و نسبت ایجاد کردن واجب الوجود حقایق مر
و اعیان موجودات را در خارج چون نسبت تصور کردن ما باشد مر مفهومات مخترعه را
در ذهن و فی الحقیقه ظرف خارج بمنزله ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را عز شانه
و از اینجا سر وحدت وجود بنحوی که خاطر فاتر این کمینه بآن منساق شده مفهوم
مستعدین تواند شد چه نسبت حقایق موجودات بحقیقت واجبیت نسبت
مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای تحلیلیه اندیما هیت نوعیه بسیطه و مؤید

که صورتی وسته صورتها شریفتر از ماده پس اشرف مستند باشد باشرف

و ادون بادون این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول اگر چه امور خارجیه

نیستند لکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا با مثال این امور مختلف

تواند شد پس واسطه صدور معلولات متعدد تواند شد و چون لوازم معلولات اولند پس

محتاج بجعل علیحده نیستند تا مستلزم صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی

باشد بلکه جعل لوازم بالتبع و بالعرض جعل ملزوم است و مجعول بالذات نیست

مگر واحد که ملزوم این لوازم است و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلك ثانی و

عقل ثالث و از عقل ثالث فلك ثالث و عقل رابع و از عقل رابع فلك رابع و عقل خامس

و از عقل خامس فلك خامس و عقل سادس و از عقل سادس فلك سادس و عقل سابع

و از عقل سابع فلك سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلك ثامن و عقل تاسع و از عقل تاسع

فلك تاسع و عقل عاشر صادر شود از عقل عاشر بنوعی از معاونت افلاك ماده کلیه

متجدده بحسب استعدادات مختلفه

عنصریات که قابلست مر استعدادات مختلفه صور عنصریات را از بسایط و مرکبات و بیان

آنست که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت جهات علت را لازم نیاید وجوب

استلزام کثرت جهات علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها منعکس

نیست تا لازم اید که از عقول مرتبه بحسب کثرتی که در مرتبه هر کدام متحقق شود

معلولات کثیره صادر گردد و لازم اید که عدد عقول و افلاك غیر متناهی باشد و

سر عدم لزوم انست که عقول متفقة الحقیقه نیستند تا لازم اید که مقتضای هر یکی

مقتضای دیگری باشد و نیز بباید دانست که قول بوحدت صادر اول و وجوب ترتب

در صدور کثرت از واحد حقیقی منافی هیچ وضعی از اوضاع شریعت مطهره نیست

کیفیت صدور کثرت از واحد

محتاجست در تعین بماده و ماده محتاجست در قوام بصورت و نفس محتاج است
در فیضان و حدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری مانند نفوس
فلکیه و یا استعداد تجددی مانند نفوس بشریه پس هیچ کدام از مقولات عرضیه
و انواع جوهریه صادر اول نتواند بود مگر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر
عقلی باشد و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شود بر سبیل لزوم بالعرض نه
بطریق قصد و بالذات و بیان حصول کثرت است که عقل اول را لامحاله هویت
مخصوصه ایست که از او گاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه او است
و لازم اند او را لامحاله ماهیت کلیه و ثابت شود مر ماهیت را قیاس بوجود
امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون از هویت مخصوص مجرد است
قائم بذات ثابت شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود
شش امر که دو امر از آن مقوم ذات او بند که وجود باشد و ماهیت و این هر دو بحسب
خارج متحدند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال اوست قیاس بذات خود
و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از امور سته حال اوست قیاس بعلت
خود و آن وجوب غیری است و تعقل او مر علت خود را و شک نیست که حالی که بقیاس
بذات خود پس صادر شود بوساطت این دو حال از مبدء اول دو معلول دیگر
یکی عقل ثانی و دوم فلک اول و شک نیست که عقل اشرف است از فلک پس مناسب
این است که اشرف بوساطت اشرف صادر شود و ادون بوساطت ادون و حالی
که واسطه وجود فلک است مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل دوم امکان و شک نیست
که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکب است از ماده جسمیه و نفس فلکیه

مر او را قیاس بعلت اشرف است از حالی که ثابت است

واجب الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه استبعاد چه قلم درخور دست کاتب سزا
باشد و دست کاتب قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود و محققین وَالْقَلَمِ
وَمَا يَسْطُرُونَ را بعقول فعاله و ملائکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه صیغه جمع در وی
العقول موید این تاویل است و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر اینکه مراد از قلم در
اینجا عقل است و عقل اصل و اول جمیع مخلوقات است آنست که در بعضی از اخبار وارد
شده که اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ و در بعضی دیگر اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْقَلَمَ و در بعضی دیگر
آمده که اول ما خلق الله جوهرست که چون مخلوق شد نظر کرد خدای تعالی باو بنظر هیبت
پس از هیبت خدای تعالی گداخته و گرم گردید و از او کفی بهم رسید و دخانی برخاست پس
آفرید از دخانش سموات را و از کفش زمین را پس مجموع این اخبار دال است بر اینکه مراد
از قلم و عقل و جوهر که اول مخلوقات اند شی واحد باشد و الا تناقض لازم آید و بدانکه
قول بتعیین عدد عشره در عقول مجرده مجزوم به حکما نیست باین معنی که قائل نباشند
زیاده بر این باشند بلکه قول بعشره بنا بر اینست که دلیل دلالت بر همین کرده چنانکه

عدم

سابقا اشاره بان شد پس تواند بود که عدد عقول طولیه بیش از این باشد باین معنی
که ما بین عقلی که مبدا فلک اول است و واجب الوجود عقول کثیره موجود باشند و
شیخ در اشارات بطریق تنکیر گفته که فمن الضرورة ان یکون جوهر عقلی یلزم عنه
جوهر عقلی و جرم سماوی و خواجه قدس سره در شرح فرموده که این کلام دال است
بر اینکه شیخ جازم نیست ببودن عقل اول مبدء فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک
بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد عقلی اعم از اینکه
اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک اول فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب

نیست و منافاتی با اراده و اختیار واجب تعالی ندارد بسبب آنکه اراده جزافیه و ترجیح
بلا مرجح چون باطلست پس تعلق اراده و اختیار باحد المتعینات محتاج است
بخصوصیتی که مرجح تعلق تواند شد و هر کس از متکلمین که در این مسئله و در امثال
این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده بنا بر توهم منافاتست و قول باراده جزافیه
و تجویز ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و نیز قول بوسایط منافاتی
با توحید افعالی و تخصیص ایجاد بموثر حقیقی ندارد چه علت متوسطه مفید وجود
و موثر در ایجاد نیست بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی
معلول و لهذا قاطبه محققین و حکمای متالهین با قول بوجود وسایط مصرحند
باینکه لا موثر فی الوجود الا الله و اینکه در اخبار و احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم
اجمعین وارد شده که اول ما خلق الله العقل اشاره بترتیب مذکور تواند بود و در
بعضی روایات از سرور کاینات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در بعضی وارد شده
که اول مخلوقات قلمست و این روایات مختلفة العبارات منافی نیستند چه تواند
بود که همه اشاره بعقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود و سابقا
بیان کردیم و بعد از این نیز خواهد آمد که مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله علیه و آله
متصلست در سلسله عودی بمرتبه وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست
که عقلی و روحی اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم
و کمالاتست بالواح قابلیات ما تحت خود هر آینه مناسب باشد تعبیر از او بقلم کردن
بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط
و مرکبات حروف و ارقام الهی که منتقش شوند بوساطت قلم عقل در این کتاب هر گاه کاتب واجب

واقعند کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار نکنیم واگر اعتبار کنیم
وترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار کنیم علة کثرت حاصله در مرتبه سوم که مرتبه
فلک ثوابت است هر اینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس مندفع شد تشنیع شیخ
اشراقی بر مشائین که در مرتبه عقل دوم کثرتی که وفا بصدور کثرت ثوابت کند متحقق نیست

فصل پنجم از باب سوم از مقاله دوم در بیان اختلاف صور عناصر از یکدیگر با اسباب امتزاجات که مبادی ترکیب مرکبات باشند

شیخ ابو علی ابن سینا نقل کرده در شفا از جماعتی منتسبین
بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است واجبست از استداره واختلاف
اوضاع او نسبت بجسمی ساکن در جوف فلک لا محاله مماکه با جسم مذکور واقع شود
وموجب تسخین او شده مستحیل بنار گردد وآنچه از جسم مذکور دور باشد از فلک و
در حوالی مرکز واقع باشد بسکون خود باند ومایل ببرد وکثافت شود تا آنکه مستحیل گردد
بارض وآنچه از این جسم مابین نار وارض واقع شود آنچه در یلی نار است حار باشد لیکن
حرارتی کمتر از حرارت نار وآنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت ارض
وقلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند پس مایلی نار حار و رطب بود و آن
هوا باشد ومایلی ارض بارد ورطب و آن آب باشد و سبب کون عناصر همین باشد
بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور اولا
بدون صورت نوعیه موجود باشد و بعد از آن بحرکت وسکون اکتساب صورت نوعیه
کند واین محالست چه جسم مجرد صورت جسمیه موجود نتواند بود چه جسم مطلق نیز
جنس است صور نوعیه بمنزله فصل ووجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه خود است

مذهب بعضی از اقدمین است پس مصدر نفس عقل اول نتواند بود بنا بر اینکه در عقل
اول کثرت جهات بمرتبه نمی رسد که استناد جمیع ثوابت بان توان کرد بلکه بنا بر این
مذهب مصدر فلك اول عقلی خواهد بود بعد از عقل اول انتهی مفاد کلام المحقق
واین سخن دلالت کند بر اینکه عقل دویم مصدر فلك ثوابت تواند شد وکثرت حاصله
در مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت کرد واین معنی بعید نیست چه محقق خود بیان فرموده
که هرگاه در دویم دو معلول باشد وتجویز نکنیم از سافل بوساطت عالی صادر شود در مرتبه
سیم دوازده معلول متحقق تواند شد واگر اضعاف مضاعف خواهد شد بیانش آنست
که هرگاه از واحد حقیقی مانند آ صادر شود معلولی مانند ب واین اول مراتب معلول
باشد پس تواند بود که از آ صادر شود بوساطت ب معلولی مانند ج واز ب تنها صادر
شود معلولی مانند د پس در مرتبه دوم دو معلول باشند باهم واگر تجویز کنیم که از ب بوساطت
آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه دویم سه معلول باشند باهم پس اگر در مرتبه دویم
همان دو معلول اعتبار کنیم وبس که ج ود باشد تواند بود که از آ صادر شود بتوسط
ج تنها معلولی وبتوسط د تنها معلولی دیگر وبتوسط ج ود هر دو باهم ثالثی وبتوسط
ج ب رابعی وبتوسط ب ود خامسی وبتوسط ب وج ود سادسی واز ب بتوسط
ج سابعی وبتوسط د ثامنی وبتوسط ج ود تاسعی واز ج تنها عاشری واز د تنها حادی
عشری واز ج د باهم ثانی عشری واین مجموع در مرتبه سوم باشند واگر تجویز کنیم صدور
از سافل را بتوسط عالی واعتبار کنیم ترتیب را در متوسطات که فوق واحدند هر آینه
حاصل در مرتبه سوم اضعاف مضاعف از آن خواهد شد واین وقتیست که در هر کدام
از معلولات سه گونه اعنی که در مرتبه اول وج ود که در مرتبه دویم واقع اند

در مرتبه
تجویز کنیم

و ممزوج شدن با غیر خود و سببی و بهم قوی و هیئات طبیعیه که فایض اند از سموات
بر طبایع و صور و نفوس که موجب تحریک نما شود هر ماده خود را و ماده غیر خود را و مهیا
کردند امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر چنانکه معلوم است از قوای غاذیه و سبب
حدوث مزاج کردند و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت بدن
کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعداد ممتزج گردد و بحسب استعدادات
مختلفه صور مرکبات متخالف از واهب الصور فایض شود **فصل ششم از باب
سوم از مقاله دوم در بیان آنکه علت فیضان نفوس
ناطقه و هیئات صور نوعیه مرکبات عقل عاشر است
که او را عقل فعال نیز گویند** سابقا بثبوت پیوست که نفوس ناطقه
با کثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان آنها بدون واسطه از واجب
الوجود که واحد حقیقی است در مرتبه واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدور آنها
بترتیب که بعضی علت بعض باشد نیز نتواند بود و الا تشکیک در ذاتی لازم آید بسبب آنکه ماهیت
در همه افراد چون یکیست علیت در و مستلزم تشکیک یا تقدمیت باشد بخلاف آنکه افراد
مختلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور نفس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود
بنا بر آنکه نفس اشرف از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و همچنین صدور نفس
ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر آنکه جهات و معانی حاصله در معلول اول
که سبب صدور کثرت تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام مخالف
مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر
آنجهات و معانی متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند بود بسبب آنکه کثرت و

از او

اینست که چنانکه وجود مادهٔ عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک صور عناصر
نیز فایض شود بر این ماده از عقل عاشر بمعاونت افلاک
باین معنی که چهار فلک از جملهٔ افلاک و یا چهار جمله از مجموع افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت
مخصوصه موجب فیضان صور اربعهٔ عناصر بوده باشد و وجهی که جماعت مذکوره بجهت
حدوث عناصر گفته اند سبب تخصیص عناصر باشد باحیاز و امکنهٔ مخصوصه چه
بودن حار در حیزی که پی حرکت باشد که لا محاله مستحفظ او نتواند بود دانسته و بودن
بارد در حیز سکون که مستحفظ اوست ولی در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون اجرام
اسطقسیه کاین فاسد است واجبست که مبادی قریبه اش قابل تغیر باشد و عقل تنها
مبدأ آن نباشد و اسطقسات در ماده مشترکند و در صور مختلفند و واجبست که اشتراک
ماده تابع امری باشد مشترک از فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است چه افلاک مع
اختلافها مشترکند در حرکت مستدیره و اختلاف صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکه
افلاک را چه هر فلکی را حرکتیست مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و بطؤ و آن
خصوصیت مستند است بخصوص محرکی و چون بقای ماده بدون صورتی از صور ممکن نیست
پس قوام ماده تنها بطبیعت مشترکهٔ فلکی نباشد و چون ماده بالزمان مقدم است بر هر صورتی
که بالفعل مقوم اوست بنابر حدوث صور عناصر پس صورت تنها نیز مقوم ماده نتواند بود
پس قوام ماده از مجموع امرین باشد یعنی از طبیعت مشترکهٔ فلکیه و از طبیعت مطلقهٔ صور مختلفه
و اما سبب امتزاجات بر دو گونه است یکی اختلاف نسبت عناصر بسماویات مانند محاذات
شمس با موضعی از ارض که مقتضی اضائت آن موضعست و بتوسط اضائت مقتضی سخونت
و بتوسط سخونت مقتضی تخلخل تا اصعاد جسم متسخن که موجب خروج از مکان طبیعی است و ممزوج

شد ل

افلاک است پس معلول اول نتواند بود بنا بر آنکه افلاک دیگر پیش از او موجود باشند
و معلول فلک نیز نتواند بود بنا بر آنکه اشرف است از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد
که وجودش با وجود فلک دیگر باشد و نقل کلام در آن عقل کنیم تا منتهی شود بعقلی که
وجودش در مرتبه وجود فلک اول باشد و تا فلک اول معلول عقلی باشند که معلول
اول و اول عقول تواند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور و چون ثابت شد
که مبدأ نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد که مبدأ جمیع انواع کائنات متکثرة الافراد
نیز عقل عاشر است بجهات متکثره مخالفه که لا محاله حاصل شده در مرتبه عاشره و
باختلاف استعدادات ماده قابله پس اختلاف انواع مستند باشد باختلاف
جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع
کائنات است مستند باشد بجهتی که اشرف جهات است و سایر انواع مرکبات بسایر جهات
پس در وعنایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از انواع کائنات نیز که باصطلاح اشراقیین
رب النوع عبارت از اوست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات هر نوعیست
بجهتی از جهات که حاصلست مر او را از ترتب معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه
که مقلد مذهب او را حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره که ارباب انواع
باشند نشود **فصل هفتم از باب سوم از مقاله دویم در**
بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا
دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکانست چنانکه مذهب جمهور حکما
و محققین متکلمین است و مراد از آن علت مفید وجود و مرجح است نه علم و سبب احتیاج
باین علت خواستن که طبیعت امکانست خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه

وتعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب ماده و عوارض مادیه که در معلول
اول مفقود است و بهمین سبب صدور نفوس ناطقه از هیچیک از عقول که بعد از
عقل اول اند نیز نتواند بود مگر عقل عاشر چه در جهات همه اینها اگرچه ماده متحقق شده
بنا بر مصدریت هر یک از اینها مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده فلک قابل کون و فساد
نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر که مصدر ماده کائنات است
پس نوع نفس ناطقه از او بهر جهت واحده که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب
مواد مختلفة الاستعدادات که امزجه مختلفه موجب آنها شد پس ثابت شد که علت
فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است
از ماده مستعد شده باستعداد خاص که بدن عبارت از اوست و پوشیده نماند که
دلیل مذکور دلالت کند که فیضان مبدأ نفس ناطقه باید عقلی باشد که مبدأ ماده کائنات
نیز باشد تا مهیا شود او را افاضه نوعی متکثر الافراد پس هرگاه ثابت باشد بدلیلی
علیحده وجود مبدأ عقلی بجهت هر فلکی ثابت شود که عقل مفیض نفس ناطقه عقل
عاشر باشد اما آیا با قطع نظر از دلیل علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را
مبدأ عقلی باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد یا نه نظر دقیق تقاضا کند که توان کرد
چنانکه شیخ در کتاب مبدأ و معاد کرده بنا بر آنست که هرگاه عقل مذکور مبدأ ماده
کائنات باشد باید که مرتبه وجودش که بآن علت نفس ناطقه شده بعد از استتمام وجود
افلاک باشد تا میسر شود او را افاضه نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده
کائنات که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات حاصل شود چنانکه
در انبعاث اسباب امتزاج دانسته شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک

ربط حادث بقدیم

نباشد و معلول موجود نباشد که محال است تخلف لازم آید پس واجب است اختصاص وجود
علت محدثه بوقت حدوث معلول و چون نقل کلام در حدوث علت محدثه کنیم تسلسل
لازم آید پس لابد است که علت محدثه اعنی موجب حدوث حادث در وقتی معین امری
باشد که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود که حادث باشد بوجهی و ثابت
باشد بوجهی و آن امر حرکت است چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابت است و از جهت نسبت بحدود
مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث حوادث از حرکتی که ماهیتش حادث نباشد
بحدوثی که مراد ست در این مقام اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است در مسئله حدوث
و قدم عالم و آن حرکت فلک است پس علت و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد
و بسبب حرکت فلک تواند بود که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع شود و جمیع
حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت تامه لازم نیاید و نباید دانست که
حرکت فلک کافی علت محدثه و موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند
بود که حادث را ماده یا موضوعی باشد که استعداد وی در حدوث حوادث را بتدریج
بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد
فیضان وجود از حادث بر آن ماده یا موضوع از مفید وجود واجب گردد پس تمام
شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصص وجود حادث است بوقت حدوث
و حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس همچنانکه وجود حادث مسبوق است بوجود حرکات
و اوضاع مسبوق است بوجود ماده یا موضوع نیز و این است معنی قول حکما که هر حادث
مسبوق است بماده و مدت چه مراد از مدت زمان است که مقدار حرکت فلک است و مراد از
ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع

فصل هشتم از باب سوم

حادث ع ل

وزع ل

ربط حادث بقدیم

چنانکه دانسته شد مراد از حادث در اینمقام آنست که وجودش مسبوق باشد بزمانی
که عدم سابقش متحقق در آن زمان باشد مانند حوادث یومیه و مراد از قدیم آنکه
نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم
غیر حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم تحقیق کردیم چه قدیم
باین معنی حادث بآن معنی است لامحاله و جمیع ممکنات حادثند بآن معنی نه باین معنی
و باین معنی منقسم شوند بحادث و غیر حادث خواه حادث باین معنی را قدیم نام کنند و
خواه نه پس جمیع ممکنات خواه حادث و خواه قدیم متساوی‌اند در حاجت بعلت مفیده و
مرجح وجود و حادث را با حاجت بعلت مفیده و مرجح حاجتی دیگر نیز هست بعلت محدثه یعنی
علتی که سبب باشد در اینکه علت مفیده ترجیح دهد وجود او را بر عدم در خصوص این
جزو از زمان دون جزو دیگر سابق بر آن والا ترجیح بلامرجح لازم آید نظر بخصوص وقت
چنانکه اگر علت مفیده نبودی ترجیح بلامرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون عدم
و شک نیست که اینحاجت در ممکن قدیم را لامحاله نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از
زمان وجودش زمانی نیست لهذا از علت محدثه مستغنیست و عادت علما جاری
شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا بر آنکه ممکن در بقا نیز محتاج
باوست و علت مرجحه خصوص وقت را علت محدثه بنا بر آنکه حاجت باو مختص بوقت
حدوثست و نیز شک نیست که علت محدثه من حیث هی محدثه واجبست حدوث او
در وقت حدوث معلول چه اگر پیشتر از وقت موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت
تامه چه مفروض آنست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل باشد و باقی نماند
مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث باشد

پس واجب الوجود فاعل بالرضا باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه
متوسطه از عقول مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد
دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال واجب بغیر و احتیاج او بغیر لازم نیاید و واجب نیز
ندانند اشتمال افعال الهی را بر جهات حسن و مصالح بنا بر آنکه قائل بحسن و قبح عقلی نیستند
پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود عابث باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و
معتزله اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را بغیر راجع دانند و
منع کنند که فعل بجهت ایصال نفع بغیر مطلقا مستلزم استکمال باشد و تحقیق مقتضی
آنست که مذهب ایشان بالمعنی راجع شود بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح
و حکم دانند و نزاع در اینکه مصالح و حکمی که عین اغراضیست که معتزله بآن قائلند
مقصود است تا مرضی لفظی محض باشد چه معتزله در اصطلاح خود قصد را تخصیص
نمیدهند بانچه حکما مخصوص بآن دارند و حکما بنا بر اصطلاح خود تخصیص کنند قصد الهی را
برضا و ثابت این تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قائلند بایجاب فی الجمله و باینکه
اراده مطلقا موجب فعلست و فعل تا واجب نشود موجود نشود تا منافی قول حکما که افعال
الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد و نزاع معنوی محقق نشود

فصل نهم از باب سوم از مقاله دوم در ربط عنایت و تدبیر الهی و بیان آنکه موجودات واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل

حکما گفته اند که چون ثابت شد که افعال
الهی مبنی بر قصد نتواند بود و واجب الوجود و علل غائیه فعل را بقصد غایتی و غرضی
که مترتب شود بر فعل نتواند کرد و ایصال نفع بسافل منظور عالی نتواند بود و حال آنکه

سوم از مقالهٔ دویم در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه بخواهست از انحاء فاعلیت

بدانکه کافهٔ علما بعد از
آنکه متفق شدند در آنکه فاعلیت خدای تعم بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق حکما
و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعم چون سایر صفات عین ذات است نه زاید بر ذات
و بعد از اتفاق در آنکه فاعلیت خدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی یا اولویتی است که
عاید و راجع بذات وی شود تعالی عن ذلک علوا کبیرا مختلف شده‌اند که آیا میتواند بود
که خدای تعم بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه بجهت ایصال
نفع بغیر کند یا نه حکما بر آنند که با وجود اشتمال افعال الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال
نفع بغیر منزه است از قصد بسوی آن چه قصد و رقصد نتواند بود مگر نظر بامری که نظر بفاعل علی
اولی باشد پس فاعل از آن کاسب اولویتی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد
و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولویت نتواند کرد و مستکمل بمعلول خود نتواند
بود چه کمال معلول هر آینه از علت حاصل باشد پس چگونه مکمل علت تواند بود بلکه
قصد از فاعل بالاراده صادر تواند شد که علت حقیقیه و فاعل حقیقی معلول نبود بلکه
بقصد خود تهیهٔ ماده کند تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت حقیقیه
و فاعل حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند بجهت فیضان صحت از واهب الصحة
والحیوة و مانند نجار که مهیا کند ماده خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور
و بالجمله هر فاعل بالاراده با ارادهٔ حیوانی فاعل حقیقی معقولات خود نباشد بلکه
فاعلیت این فواعل بالحقیقه تحریک ماده بیش نباشد پس قصد و رقصد از این فواعل
متصور شود نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل حقیقی راجع برضا شود نه راجع بقصد پس

در عنایت الهی

وحکمتهای متحققه بر وجهی که اتم از آن ممکن نیست چه امکان نظامی اتم از این نظام واقع
باطل است بنا بر آنکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد و چون ناتمام باشد لامحاله
شر باشد و چون شر باشد صدور شر از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود
مر نظام کل را بنا بر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض است و با وجود خیر
محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام چنانکه گذشت اینست که هر خیری وجودی و
کمال وجودی از او مترشح و فایض گردد و همچنین اشتمال نظام کل نیز بر مصالح و
منافع مذکوره بنا بر خیریت او نیست چه نظام خیر آنست که مشتمل بر وجوه خیرات و
منافع باشد و شک نیست که واجب الوجود عالمست بذات خود و باینکه ذات
او خیر محض و مبدأ فیضان خیر مشتمل بر وجوه خیر است پس لامحاله اراده ذاتی او متعلق — نظام
باشد بفیضان او و چون اراده ذاتی قصد نمیتواند بود بنا بر لزوم استکمال چنانکه
دانسته شد پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی قول حکما که واجب الوجود
فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست که متعلق بافعال تواند شد
و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته اگر کسی
اینمعنی را یعنی تعلق اراده واجبی را بنظام کل و ایجاد نظام کل را بمحض خیریت و فضیلت — کلام شیخ ره
کند مضایقه در آن نیست و این مؤید تحقیقیست که مذکور شد و بالجمله معنی عنایت
واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی که مبدأ فیضان نظام خیر باشد

فصل هشتم از باب سیم از مقاله دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتملست نظام کل بر آن

شیخ در کتاب مبدأ و معاد گفته که چون علم حق تعالی بنظام خیر علتیست که هیچگونه نقصی در

در عنایت الهی

انکه موجودات واقعند باتم وجوه احکام واتقان وجهات نفع وخیر بحدی که ناظر
دران وواقف بران شک نکند که وقوع موجودات بر وجوه واقعه نیست مگر برای ترتب
اثار نفع وجهات خیر که مترتبند از اثار وجهات بران موجودات واشتمال موجودات
بران اثار غریبه وتدبیرات عجیبه بمجرد اتفاق بالضروره نتواند بود پس واجب است
که صدور موجودات از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد بیانش انکه واجب الوجود
خیر محض است بنا بر انکه خیر فعلیت وتمامیت وجود وکمالات وجود است ولهذا
گفته اند الخیر هو ما یتشوقه کل شیء ویتم به وجوده وظاهر است که هر خیر مشتاق و
خواهان تمامیت وجود وفعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق تامیت وکمالیت وجود
باشد ودر مقابلش شر نیست مگر نقص وجود ونقصان کمال وجود پس شر راجع شود بعدم
یا عدم ذات یا عدم امری که صلاح حال ذات وکمال وی باشد وواجب الوجود عین
وجود تام بالفعل کامل است هم بحسب ذات وهم بحسب کمالات ذات بحیثیتی که امکان
وبالقوه وعدمی بوجهی از وجوه در او متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد
وهیچ موجودی بغیر از واجب الوجود خیر محض نتواند بود وهر چه خیر محض باشد صادر
نتواند شد از او مگر خیر محض بسبب انکه جهت صدور شر که عدم است در او متحقق نیست
تا بجهت شر از او صادر تواند شد بلکه موجود تا خود مشوب بشریت وعدم نباشد صدور
شر از او ممکن نباشد وظاهر است که سبب نظام کل اعنی مجموع موجودات من حیث المجموع
نیست مگر واجب الوجود اگرچه بعضی از موجودات سبب وواسطه وجود بعضی دیگرند
اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مگر بواجب الوجود پس نظام کل خیر محض باشد
وچون خیر محض باشد لامحاله مشتمل باشد بر خیرات ومنافع مذکوره ومصالح وحکمتها

تدابیر

تا بقای آن زمانی معتد به ممکن شود و انحلالش سریع نباشد تا بکمالات خود تواند
رسید و واجبست که مکان مرکبات جزء غالب او عنصر یابس صلب باشد بغیر از ارض نیست پس
واجب شد که مکان ارض در وسط باشد تا از حرکت فلک دور باشد و غلبه سکونت
موجب فساد امزجه و انحلال مرکبات نشود و چون دریا نیز مکان کثیری از مرکبات است
و در صورت متبرده نیز مشارکست با ارض واجب شد که مکان آب بر بالای ارض و چون
هوا بجهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب شد که مکانش بر بالای
١ ارض و ما واقع شود و مجاور بعضی از ارض که مکان مرکبات نیست که بقای انهار از آب
ممکن نیست تا شد و بهمین سبب واجب شد که بعضی از ارض منکشف شود از آب و نیز هوا مشارکست
با آب در کیفیتی و با نار در کیفیتی پس مناسب بود که در میان هر دو واقع شود و چون
تاثیر کواکب بجهت حصول مزاج و ترتیب مرکبات ضرور بود و اکثر تاثیرش بوساطت شعاعست
سیما تاثیر شمس و قمر واجب شد که اسطقسات که میان زمین و آسمان حایلند شفاف
باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در انها و واجب شد که جرم ارض ملون باشد بلون
غبرت تا اشعه بر او ثابت تواند شد و جمیع اجرام سماویه را مانند کواکب مضی
نکردانید تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضائت مخصوص
بکواکب شد و شفاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ شعاع از ان و کواکب را ساکن نکردانید تا موجب
فساد بعضی بافراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک کردانید تا اثر انها از موضعی بموضعی
منتقل تواند شد و موجب اصلاح جمیع مواضع تواند کشت و حرکت طلوع و غروب را
سریع کردانید که اکر بطی بودی مودی بفساد شدی قریب بفسادی که از سکون لازم آید
و اکر حرکتش منحصر در همین حرکت سریع طولی بودی هر آینه ملازم دایره واحده بودی

مواضع

ذکر بعضی از حکم الهی

در او نیست و این علم سبب علت وجود اشیا است در خارج پس نظام وجود کل در غایت اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست چیزی برای کل بهتر از وجهی که واقع است کل بر آن و هر موجودی از موجودات واقعست بر آنچه سزاوار است مر او را اگر فاعل است بر نحوی از انحا فاعلیت که درخور است مر او را و اگر منفعلست بر نحوی از انفعال که سزاوار است مر او را و اگر مکانیست در مکانی که لایق باوست و اگر زمانیست در زمانی که مصلحت اوست و اگر قابل اضداد است مقسوم است در میان ضدین علی السویه پس اگر متلبس باحدهما بالفعل از شان اوست تلبس بان دیگر بالقوه و آنچه بالقوه است مستحق است که بفعل آید در وقتی و بجهت هر کدام آماده است اسباب و شرایط درخور آن و هر موجودی را که عارض شود زوال از کمال خود بسبب قاسری هر آینه در او قوتیست که بر گرداند او را بکمال او بعد از زوال قاسر و اسطقسات را قبول قسر ارزانی داشت تا مهیای حصول مزاج باشند و بسبب حصول مزاج آماده صور مرکبات شوند و ممکن شود بقای کاینات بحسب نوع چه هرچه را ممکن بود بقای بالشخص سبب مستبقی باو عطا کرده و هرچه را ممکن نبود بقای شخص بلکه لایق او بقای نوعی بود و لیس تعاقب افراد را سبب بقای نوعی ساخته و وفا کرده بقسط و نصیب وجود هر موجودی و ترتیب داده اسطقسات را لایق بهر کدام پس مکان عنصر نار را مجاور فلک کرده که اگر در موضعی دیگر بودی و مجاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هر آینه بسبب حرکت متسخن گشته منقلب بنار شدی و لامحاله موجب تضاعف حرارت شده غالب بر سایر عناصر گشتی و موذی بفساد کاینات کردیدی و چون در ترکیب کائنات غلبه جوهر پایش صلب ضرور بود

چنانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره وتخیل اوضاع وحرکات ومیول وابعاد شان
منفطن بحکمتهای عجیبه غریبه توان شد قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد
من الافلاک والکواکب علی ما هی علیه من الکثرة والقلة والوضع والمجاورة والکبر
والصغر هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة قاصرة عن ادراک
جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک ومنافعه امورا یسیرة واین کلام در کلیات اجرام
بسیطه بود ودر تدبیر امر مرکبات ومنافع اعضا وقوای حیوان ونبات مؤلفات بسیار
ومجلدات پرداخته وتا اینهمه یکی از هزار واندکی از بسیار مدرک بشر نشده ونتواند شد

فصل یازدهم از باب سوم از مقاله دویم در بیان

قضا وقدر سابقا اشاره شد بانکه با وجود ترتیب وتحقق وسایط در اینجا مؤثرند
موجودات موجد حقیقی نتواند بود مگر واجب الوجود ودلیل برین مطلب انست که ممکن
بما هو ممکن علت تامه وجود نتواند شد چه ذاتنسته شد که وجود معلول تا واجب نگردد صادر
نگردد وظاهر است که واجب شدن احد النقیضین موقوف است بر ممتنع بودن نقیض نشوند
دیگر وچون عدم نقیض وجود است پس تا عدم معلول ممتنع نگردد وجودش واجب نتواند
شد وهیچ علتی بغیر از واجب الوجود سبب امتناع عدم معلول خود نتواند شد بسبب آنکه
اگرچه با وجود علت عدم معلول ممتنعست لا محاله وسبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول
با وجود علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر محتملست که سبب امتناعش وجود
علت نتواند بود وان عدم معلول است با عدم علت یعنی تواند بود که علت ومعلول
هر دو باهم نباشند وعلت چون ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه معدوم
علتی که سبب امتناع عدم خود باشد منحصر است در واجب الوجود پس سبب امتناع جمیع

ذکر بعضی از حکم الهی

بودی و تاثیرش در مواضعی که محاذی آنها است مفرط گشتی و بنواحی دیگر نرسیدی
و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر کواکب را حرکت خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل
بنواحی عالم توانند کرد و اثر تاثیر عام توانند شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی فصول
اربعه متخالفه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیئه اش مقاطع حرکت سریعه شد و شتا
و صیف و ربیع و خریف پدید آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود بر
بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب احتباس رطوبات در بواطن و اجواف ارض
گردد و در تابستان مائل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شود و استعمال رطوبات
در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن رطوبات و خشک گشتن اجواف زمین
باز نوبت زمستان شود و سرما عود کند و موجب احتقان رطوبات و مایه رساندن
زمین گردد و چون تاثیر قمر در حالت ترطیب از تسخین و تحلیل قریب بتاثیر شمس است مر
قمر در حالت تبدر مخالف مر شمس گردانیده شد پس هرگاه شمس جنوبی باشد بدر شمالی
شود تا اسباب تسخین یکباره از شمال منعدم نگردد و چون شمس شمالی گردد بدر جنوبی
شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات نگردد و همچنین چون شمس را در وقت شمالی
بودن که در سمت راس معموره است لهذا اوجش را شمالی گردانید تا قرب میل و قرب
مسافت هر دو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین نشود و چون در وقت جنوبی بودن
از سمت راس معموره بعید میگردد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شده تا بعد
مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع اثر تسخین نگردد و مثل این تدبیر
که در شمس مذکور شد در هر کوکبی مرعی شده از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض
و ذروه و امر رجعت و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره چنانچه

حضیض

در قضا و قدر

اعتباری باشند مر اشیا را باعتبار تعلق فاعلیت واجب الوجود باشیا و علم و نسبت
مگر اعتبار ظهور و انکشاف اشیاء لدی الله شارح محقق و شارح مشکلات هر دو تفسیر کرده اند
لفظ قضا و قدر را در شرح اشارات بانچه مطابق اطلاق ثانیست قال الامام واما القضاء
القضا والقدر فنعنی بالقضاء معلوله الاول لان القضا هو الحکم الذی ترتب علیه الواحد
سایر التفاصیل والمعلول الاول کذلک واما القدر فهو سایر المعلولات الصادرة عنه
طولا و عرضا لانها بالنسبة الی المعلول الاول تجری مجری تفصیل الجملة وهو القدر و قال
المحقق فاعلم ان القضا عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة و مجملة علی
سبیل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجیة بعد حصول شرایطها
مفصلة واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قوله عز و جل وَاِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ
وَمَا نُنَزِّلُهُ اِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ و چون این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات
کلیه و جزئیه واقعند بقضا و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و اما در افعال عباد بر سبیل تعلیق بر اراده ایشان [illegible]
و مراد از قضا و قدر در افعال آنچه امیر المؤمنین علیه السلام در حدیث اصبغ بن نباته فرموده
و مضمون آن حدیث آنست که بعد از انصراف از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت
سؤال کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن ما بشام که بقضا و قدر الهی بود یا نه حضرت
فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و هیچ پستی فرو نیامدید مگر بقضا و قدر حق تعالی نشیبی
شیخ گفت پس رنج من نزد خدای تعالی محسوب نبود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود
بتحقیق که عظیم گردانید الله اجر شما در مسیر و منقلب شما که باراده خود رفتید
و اطاعت امام خود کردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ گفت چون مجبور نبودیم و حال
آنکه قضا و قدر ما را برد حضرت فرمود مگر قضای حتم و قدر لازم گمان کرده چنین نیست که اگر

در قضا و قدر

جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود و هرچه سبب امتناع عدم معلول
مطلق نتواند شد سبب وجود معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی نتواند بود
مگر واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد و هیچیک از علل
قریبه و متوسطه موجد معلول نباشند بلکه واسطه باشند در رسیدن فیض
وجود از علت بعیده که واجب الوجود است بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود
جمیع موجوداتست و وجودات باسرها فایض از وجود اوست پس کانه که وجود واجب مشتمل
بر جمیع وجوداتست و لا محاله عالمست بذات خود بعلمی که عین ذات اوست پس عالم است
در مرتبه ذات بعلمی که عین علم بذات اوست و این علمست که تعبیر از او بعلم اجمالی کنند و این
علم سبب علم تفصیلی است که صور علمیه است نزد بعضی اعنی قائلین بعلم حصولی مرتسم
در ذات واجب الوجود بنحوی که موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول اول
علی اختلاف فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است نزد قائلین بعلم حضوری علی
ما مر جمیع ذلک و چون معلول اول واسطه فیضان وجود جمیع موجوداتیست که
بعد از اوست پس کانه که وجودش مشتملست بر جمیع وجوداتی که بعد از اوست و لفظ
قضا و قدر گاه بحسب علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیطست که عین ذات واجب تعالی است و مراد
از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا وجود معلول
اولست که مشتملست اجمالا بر جمیع وجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان موجودات
کلیه و جزئیه متحققه در خارج علی سبیل التفصیل و بر هر تقدیر قدر تفصیل قضا باشد
و اقرب بتحقیق اطلاق ثانی است اعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضا و قدر اعتباری

بجمیع موجودات علم

اقسام اشیا بحسب اقسام خیر و شر

وکمالی را و یا باعتبار منافیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که
اطلاق شرور کرده میشود چون تامل و تفتیش کرده شود شریتش راجع شود بعدم
نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون بخل و جبن و مانند
کیفیات طبیعیه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا ازین جهت که امریست صادر
از قوه غضبی یا شهوی کمال قوتین مذکورتین است و خیر آن قوتین و شریتش نیست
مگر ازین جهت که امریست مؤدی بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل و یا
خلل در سیاسات مدنیه و همچنین بخل ازین جهت که حفظ مال محتاج الیه است
خیر محض است و ازین جهت که منع محتاج است شر و جبن از جهت محافظت نفس از وقوع
در مهالک خیر است و از جهت تادیه بفنای یا عدمی شر و ازین جمله که گفتیم معلوم
شد که شر بر دو گونه است شر بالذات و بالحقیقه و این نیست مگر عدم و شر بالعرض و بالاضافه
و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی
شر باشد و بوجهی خیر و بآن وجهی که شر است مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض
باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در او نباشد
دوم اصلا شریت در او نباشد سوم خیر و شر هر دو در او مساوی باشند
چهارم آنکه خیر غالب باشد بر شر و پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سوم
واقع نتواند بود چه هر موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب
باشد نظر بنظام کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق
شر در مبدعات نتواند بود بلکه مخصوص اشخاص است بسبیل ندرت در افراد چه در
انواع کائنات افرادی که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت

کائنات است و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه مخصوص

که اگر چنین بودی هر آینه باطل شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدای تعالی
این اعتقاد اخوان عبده اوثان و جنود الشیطان است بلکه امر خدا بمعنی تخییر است و نهی
خدای تعالی تحذیر نه مغلوب عاصیست و نه مکره مطیع و ارسال رسل و انزال کتب از روی
هزل و بازی ننموده و خلق سموات وارض بباطل نکرده ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین
کفروا من النار پس شیخ بغایت مسرور شد و گفت انت الامام الذی نرجو بطاعته
یوم النشور من الرحمن رضوانا* اوضحت من دیننا ما کان ملتبسا* جزاک ربک عنا
فیه احسانا* یعنی توئی آن امامی که از طاعت او* امید از خداوند داریم رضوان*
ز تو مشکل دین ما گشت واضح* جزای تو احسان دهد رب احسان* و در روایت دیگر آمده
که شیخ گفت پس قضا و قدر که گفتی کدام است حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید
قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و وجه شر آنست که امور مذکوره از اسباب بالذات
طاعتست و از اسباب بالعرض معصیت و مراد از قضا و قدر نیست مگر سببیت فی الجمله

فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا و قدر الهی

چون ثابت شد که جمیع موجودات
واقعند بقضا و قدر الهی و از جمله موجودات بحسب ظاهر شرور نیست که واقعست در عالم
پس لابد است از بیان آنکه صدور شر و از خیر محض چگونه ممکن تواند بود و لابد است
اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت
و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند جهل و عمی و یا بر وجودی از این جهت که مؤدیست بعدم
وجودی یا عدم کمال وجودی مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز اطلاق
کرده نشود شر بر وجود یا بر موجود مگر باعتبار سببیت و مر عدم وجودی و کمالات

اراده وعدم مقارنت اراده کند بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کند و فعل بنده را مخلوق خدا و مکسوب بنده دانند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب بمرتبه ایست که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود چه قطع نظر از ترتب مسلما دیگر کرده بدیهه حاکمست بترتب فعل ما وجودا وعدما بر اراده ما وجودا وعدما و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و دانستی که علیت و خلق هر دو بمعنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر که دخل در معنی ایجاد نداشته باشند پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد باراده ما **مذهب دویم** تفویض و این مذهب اکثر معتزله است که گویند فعل ما مفوض بماست بی مدخلیتی از غیر و این قول مبنی است بر آنکه ممکن در مرتبه امکان بی آنکه واجب شود بغیر موجود تواند شد و پیش از این ثابت شد که ممکن تا بحد وجوب نرسد موجود نمی تواند شد پس وجوب فعل ما باراده باشد و اراده چون حادثست حدوثش موقوف باشد بر علتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان این مذهب نیز بنا بر بطلان مبنی علیه ظاهر است **مذهب سیوم** مذهب محققین علماء امامیه و جمهور حکما است که گویند فعل بنده مخلوق بنده است و مخلوق خداست بواسطه مانند سایر موجودات بنظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس سره در شرح رساله علم امر بین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین که لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی تفسیر کرده و دلیل برین مذهب بطلان دو مذهب اول است چه احتمالات منحصر در سه بیش نیست و مؤید این مذهبست آنچه امیر المؤمنین صلوات الله علیه فرموده که لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه ولا

در افراد نادر است در اوقات مانند طوفانات و عفونات هوائیه و وبائیه که موجب
هلاک همه یا اکثر حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات در بعضی افراد بعضی
از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات
اعنی بنظام کل قیاسیست بغایت حقیر پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر
تواند داشت پس هرگاه وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه
در عالم کائنات از لوازم وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم ترک کائنات
باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محضست و ترک خیر محض بغایت کثیره
بجهت شرور اضافیه بغایت قلیله لا محاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس
واجب باشد دخول شرور قلیله در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قلت شرور را
نظر بنظام کل اعتبار کردیم پس لازم نیاید اکثریت شر نظر بنفوس ما لکن بحسب شقاوت
اخروی اکثریت نظر بنفوس ما چنین چه بر تقدیر تسلیم این شریت کثیره جزو نیست از
شرور قلیله نظر بنظام کل

افراد

قیاس

فصل سیزدهم از باب سوم از مقاله دوم در افعال عباد

بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب است

اول جبر و آن مذهب اشعریست و فعل بنده را مخلوق خداوند سلب وساطت و
مدخلیت اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب او است در ایجاد جمیع موجودات که
مباشر ایجاد همه موجودات خدا را دانند و قائل بهیچ واسطه نباشد حتی احراق نار و تبرید
ماء را فعل بی واسطه خدا دانند نه نار و ماء و امثال اینها را اسباب عادیه خوانند و گویند عادت
الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت مماسه نار کند بدون آنکه نار را مدخلیتی
در احراق باشد و در افعال عباد فرق میان اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت اراده

استلزام تقریر صورت دوم در دفع شر آنکه چه فرق است در قبح وعد بثواب و وعید بعقاب میان
آنکه فاعل وعده و وعید خود فاعل بی‌واسطه فعل نیز باشد و میان آنکه فاعل بواسطه فعل
باشد و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب نشود واما تقریر دفع آنکه
در صورت فاعلیت بی‌واسطه وعد و وعید را اثری در صدور فعل اصلا متصور نشود و در
صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید از اسباب متوسطه و وسایط وجود فعل باشند و چون
وجود وعد و وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار از فعل قبیحست
واجب باشد از حکیم تعالی شانه تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب و عقابست
واجب باشد و قبحی در هیچ صورت اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجوب اختیار اختیار را
چه اثر گوییم این اختیار همین قدر که فعل ما اختیاری شود نه اضطراری چه فعل اختیاری
آنست که مبدااش اختیار باشد اگر گویند چون فعل واجب شود ایجاب لازم آید گوییم مراد
از ایجاب اگر وجوب فعلست نه باختیار لزومش ممنوع و اگر مراد وجوب فعل است بسبب اختیار
چه قصور اگر گویند چون فعل قبیح واجبست از غیر بنده بنده را گوییم گناه بنده همین
چه گناه
که قبیح باختیار او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیحست که باختیار صادر شود اگر گویند
اختیار چون واجبست بغیر پس وجود او در اتصاف فعل بقبح چه تاثیر گوییم وجوب اختیار
باسباب خارجه تنها حاصل نشود بلکه بانضمام نفس فاعل اختیار فعل واجب می‌شود
پس نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل باشد اگر گویند نفس فاعل چون موجب و مقتضی اراده
فعل قبیح باشد وجود نفس فاعل هم از آن جهت مستند است بغیر پس عقوبت از قبیح شاید
گوییم عقوبت نظر به بنده شر باشد نه قبیح چه صدور شر قلیل قبیح نیست چه هرگاه لازم خیر
کثیر باشد ترکش قبیح بود چنانکه دانسته شده خیر کثیر درین مقام انزجار اکثر مردم است

ولا تقولوا اجبرهم على المعاصي فظلموه ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان
الله وكل سابق في علم الله يعني مگوئيد كه خداى تعالى بندگان را بخود شان گذاشته و فعل
ايشان را تفويض بايشان كرد كه اگر چنين گوئيد هر اينه خداى تعالى را ضعيف و عاجز گردانيده
خواهيد بود در مملكت خود و نيز مگوئيد كه خداى تعالى بندگان را جبر كرد بر فعل معاصى كه اگر
چنين گوئيد هر آينه خداى تعالى را ظالم گردانيده خواهيد بود بلكه بگوئيد كه فعل خير بتوفيق
خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر كدام از خير و شر در ازل معلوم خدا بود بى آنكه علم او
سبب فعل بوده باشد و بيان كيفيت توفيق و خذلان آنست كه از خداى تعالى امر و نهى و وعد و وعيد
صادر شد و داعى شد مر بندگان را بر اراده فعل خير و ترك شر كه اگر امور مذكوره صادر نمى شد
داعى بهم نمى رسيد اگر چه ممكن بود كه بهم رسيد نيز و با وجود آن ممكنست بهم نرسيد نيز لهذا جبر لازم
نيايد ليكن با وجود امور مذكوره نزديكتر شدند بفعل خير و اينست معنى توفيق چه توفيق
مهيا كردن اسباب است و بوجود امور مذكوره اسباب اراده فعل خير مهيا باشد و مر بدان را
امور مذكوره داعى نشود بر اراده نيكى و ترك بدى تا آنكه تواند بود و اين از سوء اختيار ايشانست
و خداى تعالى ايشان را جبر نكند بر اراده نيكى بلكه ايشان را ببدى ايشان واگذارد و معنى خذلان
همين باشد و از آنچه گفتيم ظاهر شد كه اسباب توفيق مشتركست ميان نيكان و بدان ليكن
بدان پذيراى آن نباشند و موجب خذلان ايشان شود و نيكان قبول آن كنند و سبب توفيق
ايشان گردد و بنا بر آنست كه بعضى گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر اين مذهب نيز كرده اند
و اين توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو مفسده است يكى مخالفت بديهه در
اسناد افعال ما باراده ما و ظاهر است كه ورود اين مفسده بر اين مذهب صورتى ندارد دوم
بطلان وعد و وعيد و ثواب و عقاب و ورود اين مفسده خالى از صورتى نيست ليكن مندفع است

شايد

مختار

و تصورات علل مبادی وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحتی دانند
منافی مصلحت دیگر نباشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از
تصور مذکور هر آینه متصورات ایشان که مقصود داعیست بحصول پیوندد و در خارج موجود
شود و سبب اجابت دعا گردد و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضاد و منافی او اقدم
یا اقوی بود سبب رد دعا گردد و چون وجود جمیع موجودات فایض از واجب الوجود است
شود
پس فی الحقیقه مجیب دعوات نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون نهایت اسباب و وسائط
باشند پس و از اینچه گفتیم انفعال مبادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه
در تحت کلام نباید چه این اسباب نیز اعنی دعای داعی و مانند آن منبعث از جانب ایشان
باشد بنا بر آنکه جمیع امور حادثه در این عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند بما فوق
این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی بسبب تصور نفوس فلکیه موجود شد و تصور
سبب دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن امر از نفوس فلکیه بمشارکت امور ارضیه
باشد و همچنین است حال در صدقات و نذور و قرابین و امر استسقا و سایر امور
خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته از اینجا ست که واجبست خوف
مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان فی ثبوت حقیقة ذلک مزجرة عن الشر و امیر المومنین
صلوات الله علیه میفرموده لا تبدین عن واضحة و قد عملت الاعمال الفاضحة و لا تامن
بواضحة
البیات و قد عملت السیئات یعنی خنده دندان نما مکن و حال آنکه کارهای رسوا کرده
باشی و از شبیخون بلاها ایمن مباش و حال آنکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ
گفته که اکثر آنچه معتقد اند جمهور مر آنرا و مقر و قائلند بان یعنی از معجزات و اجابت دعوات
و سایر خوارق عادات لا محاله حق واقعست و هیچگونه استبعادی در آن نیست و هیچ کس از

مردم است بسبب بیم وعید از ارتکاب فعل قبیح اگر گویند سبب چیست که بیم عقاب در بعضی
از مردم سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گوییم سببش اختلاف استعداد نفوس
باشد که ناشی از اختلاف استعداد امزجه که معد فیضان نفوس‌اند شود و بالاخره
منتهی شود بقضای الهی که مقتضی اختلاف استعدادات بجهت نظام خیر و شر نیز
که این اختلاف لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در
مسئله شر دانسته شد

فصل چهاردهم از باب سوم از مقاله دوم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق عادات و سر انتفاع از زیارت قبور مؤمنین و مراقد صالحین

دانستی که هر امری که حادث شود لابد است مر او را از سببی
حادث و اسباب حادثه در این عالم بر دو گونه است ارضی و سماوی و سبب ارضی یا جزو تمام
شود قوه فاعله طبیعیه یا ارادیه و قوه منفعله طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدأ
حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی بی مشارکت امور ارضیه و آن نیز بر دو
نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بحسب التشکلات الواقعة منها مع القوی
الارضیه دوم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و نسبتی از امور ارضیه باشد
اینست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات‌اند پس حاصلست مر ایشان را اطلاع بر جمیع افراد
و اشخاص کاینات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و عللی که مستندند بفلکیات
و نیز هر اینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت در این موجودات بر وجهی که مقتضای نظام
کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بر ضمایر ارباب دعوات و حاجات ذوی الحاجات
و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسله مبادی و علل‌اند و تصورات

پس نفس مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه و متوقع مادهٔ بدنیه خود باشد از مقوله سفر
کرده با کسی خانه و منزل خود کند پس هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کمالات و طهارات
علمی و عملی کسب کرده بود هر آینه مورد اشراقات انوار الهیه و فیوضات ربانیه گردد و نفس
زائر هرگاه بتوجه تمام بمرقد مزور حاضر شود و این حضور مرقد را حضور و صحبت او داند لا محاله
از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زائر افتد و بقدر استعداد لا محاله منتفع شود
و از مسلمیات این است که جمیع عقلاء در همهٔ ازمنه این عادت را مراعات می کرده اند و اتیان مشاهد
و مزارات می نموده اند و در آن امکنه صلوة و صیام و صدقه بجا می آورده و آثار عجیبه و منافع
عظیمه می یافته امام فخر رازی در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را بعد از فوت وی
هرگاه مسئله مشکلی اتفاق می افتاد بزیارت وی آمده بر سر تربت وی مباحثه میکردند و الغز را خواندند
آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر ایشان منکشف میگردید
و امثال این حکایت نسبت بقبور اکابر و زهاد و علماء دین بسیار اتفاق می افتد و این دلیل
است روشن بر تجرد نفس ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت

نفوس فلـ

کند شبیه عقل فعال شود و مانند او تصرف در این عالم تواند کرد چون نفس زایر بوسیله
زیارت مستمد از آن نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی یا دفع شری و آفتی لا بد است که
بقدر استمداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر گردد

فصل پانزدهم از باب سوم از مقالهٔ دوم در بیان حقیقت ملک و جن و شیاطین

مذهب متکلمین آنست که ملائک و جن و شیاطین نیستند مگر
اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برآیند و لهذا گاهی
مرئی شوند و گاهی نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلفه مرئی شوند چنانکه امام

سرّ انتفاع از زیارات مشاهد و مراقد

از فلاسفه منکر و دافع آن نیست و انما یدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله
و اسبابه و کفتیم ما در این باب کتابی موسوم بر دائم ساخته‌ایم و بیان اسباب و علل آن در آنجا
فتامل شرح هذه الامور من هناك و صدق بما یحکی من العقوبات الالهیة النازلة علی مدن
فاسده و اشخاص ظالمه و انظر الی الحق کیف ینصر و گاه باشد که نفس نبی یا ولی در قوه بمرتبه
باشد که تاثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات بی توسط نفوس فلکیه تواند کرد
و بالجمله امور حادثه از این سبب چون نه از راه اسباب عادیه است که معتاد و مقرر شده نادره
انها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را خوارق عادات گویند پس
اگر مقرون به دعوی باشد اصالةً چنانکه در انبیا و یا نیابةً چنانکه در اوصیاء انبیا معجزه خوانند
و الا کرامات نامند چنانکه از صلحای مؤمنین و گاه باشد که قوت نفس در اشرار بمرتبه
رسد که از تصور شان امور غریبه حادث شود و آنرا کهانت خوانند و اگر مقرون به دعوی باطلی باشد
فرق آن از معجزه به بطلان ما یدعو الیه بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات انبیا نکند آنکه
و بدانکه با آنکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم
لیکن چون حدوث امور مذکوره محتاج بتحریک ماده و تصرف در طبایع است و مباشرت تحریک
و تصرف مذکور لایق بجناب مقدس کبریائیه نه لهذا محققین احداث امور مذکوره را بواسطه نسبت بجلال
کبریائی نمی‌دهند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث مستند بوسایط سازند و این معنی منافی
قول بفاعل مختار نیست چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده‌اند و اما سرّ انتفاع از زیارات
قبور و اثبات مشاهد آنست که نفس را دو گونه علاقه با بدن حاصل است یکی از جهت صورت شخصیه
بدن معین مخصوص و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت ماده محفوظ التشخص فی ضمن
این صورت کانت ناریه او ترابیه او غیر ذلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس

کتاب قبسات گفته فالحق ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما ولا جسمانیة
بل هی موجودات مجرده مخالفة بالماهیة للنفوس البشریة متعلقة باجساد ناریة وهوائیة
قادرة علی التصرف فی هذا العالم وهو معنی کلام الشیخ ومراده یعنی مراد شیخ از اینکه لیس هذا
رسمه بل معنی اسمه اشاره است باینکه حقیقت جن غیر آنست که تعریف دال بر آنست ونیز
در قبسات گفته که حق آنست که حکماء الهیین وعلماء اهل اسلام برآنند که ملائکه طبقات
مختلف اند روحانی وجسمانی علوی وسفلی سماوی وارضی وبالاترین طبقات ملائکه کروبیانند
که طعام ایشان تسبیح وشراب ایشان تقدیس است واز جمله ایشانست روح القدس که جبرئیل است
وبعد از آن طبقه نفوس مجرده افلاکست وبعد از آن نفوس منطبعه افلاکست که بجای خیالست
در انسان وبعد از آن قوای مدرکه ومحرکه حیوانی وانسانی وبعد از آن صور نوعیه وبعضی از
ملائکه مجرده ارباب انواعست وهر جرم فلکی بلکه هر درجه از افلاک را وهر طبیعت عنصریه را
ملکیست موکل بر او وفی القرآن الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو وفی الحدیث اطت
السماء وحق لها ان تئط ما فیها موضع قدم الا وفیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله کرد آسمان
از ثقل حمل وسزاوار است که ناله کند بسبب آنکه نیست در آسمان موضع قدمی مگر آنکه در او ملکیست ساجد
یا راکع وشیخ در رساله حدود گفته که الملک جوهر بسیط ذو حیوة ونطق عقلی غیر مائت
هو واسطه بین الباری عز وجل والاجسام الارضیه فمنه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی
وپوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافات خواهد داشت با ذو نطق عقلی
مگر اینکه مراد از نفسانی نفوس مجرده فلکیه باشد ومراد از جسمانی نفوس منطبعه فلکیه
وچون نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد ودر الهیات شفا گفته که وجود چون
صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابق است پس اعلای طبقات موجودات

مراده

الاطیط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها

اطت السماء وحق لها ان تئط

ملکیست

بمنزله قوتیست از نفس مجرده
که ذو نطق عقلیست
پس نفس منطبعه

در بیان حقیقت ملک و جن

امام فخر رازی در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انها ای الملائکة والجن والشیاطین اجسام
لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة وخواجه قدس سره در نقد محصل ورده کرده
برانند که ملائکه وجن وشیاطین حقایق مختلف نیستند بلکه همکی حقیقت واحده‌اند و
تفاوت میان ایشان نیست مکر بعوارض وافعال ایشان که از آن حقیقت واحده
ونخواهند مکر خیرات ملائکه باشند وآنانکه صادر نشود از ایشان مکر شرور شیاطین
وآنانکه کاه مرتکب خیر وکاه مرتکب شر باشند جن ولذلک عد ابلیس تارة فی الملائکة
وتارة فی الجن وعلامه تفتازانی در شرح مقاصد کفته که قائلین از فلاسفه بوجود جن و
شیاطین برانند که جن جواهر مجرده‌اند که ایشان را استعداد تصرف وتاثیر در اجسام عنصریه بی آنکه متعلق
باشند باجسام مانند تعلقی که نفوس ناطقه انسانیه راست با بدان وشیاطین عبارتست
از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر قوه عاقله وباز داشتن
از توجه بجناب قدس واکتساب کمالات عقلیه ومیل فرمودن باتباع شهوات ولذات حسیه
وبعضی از فلاسفه برانند که نفوس ناطقه بعد از مفارقت از ابدان اکر خیر وباعث بر خیرات
باشند جن عبارتست از آنست واکر شریر وباعث بر شرارت باشند شیاطین عبارتست بالجمله
قول بملائکه وجن وشیاطین متفق علیه جمیع عقلا وانبیاء است وقرآن مجید بآن ناطق واز بسیاری
عقلا ومشایخ واولیا مشاهده جن منقول شده پس نفی کردن وجود جن وانکار آن از استبعاد
در آن معقول نتواند بود اکرچه اثبات آن به براهین عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی
وپوشیده نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما باعتبار قول بشیاطین است
قول بجن وشیخ ابو علی در رساله حدود کفته الجن هو حیوان هوائی ناطق مشف الجرم من شانه
ان یتشکل باشکال مختلفة ولیس هذا رسمه بل معنی اسمه وسید الحکماء والمتکلمین در کتاب

مختلفة نسخه
واحدة نسخه
از آن
شرور نسخه
بوجود
میر محمد باقر داماد قدس سره

موضع اطلاق میکنند و از آن چه معنی میخواهند ظاهر میشود بر ایشان که مراد از بدی
و نیکی چیست بغیر از این که در معنی حسن و قبح گفته شد نیست و نیز شک نیست در اینکه
هر عاقلی که بمرتبه تمیز رسیده رسد عقل او حکم کند و یابد حسن عدل و قبح ظلم را بالمعنی
المذکور خواه آن عاقل مسلمان زاده باشد و در میان اهل اسلام و بالجمله با اهل شرایع و ملل
پرورش یافته باشد و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده باشد و با ارباب شرایع
و ملل منتحله اصلا صحبت نداشته لیکن عقل ممیز داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را
فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع ذوی العقول از کافه طوایف انام خواه امم متشرعه و ارباب
ملل و خواه قائلین بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و بالجمله طبقات کفار
بالتمام همه متفقند در حسن عدل و قبح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از هیچ احدی
در هیچ عهدی منقول نشده که متصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل دانسته و مع ذلك
عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند و این است معنی عقلی
بودن حسن و قبح چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست و جمهور اشاعره
بر آنند که شرعیست نه عقلی باین معنی که اگر شرع وارد نمیشد عقل حکم نمیکرد بحسن و قبح
اشیا بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمیبود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم بمجرد گفته
شارع ثابت شود و اگر شرع نمیگفت عدل حسن و ظلم قبیح نمیبود بلکه تواند بود
که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی
و چون سخافت این مذهب اظهر از آنست که پوشیده تواند بود لهذا بطلانش را مستغنی
از بیان دانسته اعراض از آن نمودن اولی مینماید نهایتش یکی از محققین این طایفه سعی تمام است که
اصحابش بگمان آنکه رفع شناعت از ایشان میتواند کرد بآن می نازند و آنچنانست که حسن

شود

موجودات مکانی ملائکه روحانیه است که حکما انرا عقول خوانند و بعد از ان مرتبه ملائکه است که حکما انرا نفوس مجرده فلکیه کویند و این نفوس فلکیه ملائکه عمله اند یعنی کارکنانند در این عالم چه حدوث حوادث در عالم کائنات بواسطه تاثیر ایشان باشد و پوشیده نماند که مراد از ملائکه عمله تواند بود که اعم باشد از نفوس مجرده و منطبعه و مطلق ملائکه برسه گونه باشند و موافق باشد با انچه در رساله حلیه دکفته بتوجیهی که کرده شد **مقاله سوم**

در فرمان خدا شناسی و ان حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت از انست و معرفت اورنده فرمان که رسول عبارت از انست و حافظ فرمان که امام عبارت از انست و جزای فرمان که معاد بجهت انست پس این مقاله مشتمل باشد بر چهار باب

باب اول در تکلیف و در ان چند فصل است **فصل اول در بیان حسن و قبح افعال** بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن و قبح مانند عدل و احسان و ظلم و عدوان وشک نیست که معنی حسن عدل مثلا انست که فاعل ان مستحق مدح و تحسین کردد و سزاوار جزای خیر شود و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد انرا ثواب کویند و همچنین معنی قبح ظلم مثلا انست که مرتکب ان مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد کردد و جزای بدی چون از حق سبحانه و تعالی صادر شود انرا عقاب خوانند و نیز شک نیست که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقائد در این زمان و در ازمنه سابقه که استعمال لفظ حسن و قبح در محاورات و مولفات خواه در علوم شرعیه و خواه غیر ان نموده اند بغیر از معنیی که کفته شد برای حسن و قبح اراده نکنند و نخواهند اکر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع

حسن و قبیحست و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد انرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح و این نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب شود و خواه نه و مراد از قبیح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواه نه پس اقسام حسن بر سه گونه است واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم بیش نیست حرام و مکروه پس حکم الله در پنج قسم منحصر باشد وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت و این احکام از اینجهت که اقسام حسن و قبحند و حسن و قبح عقلی است متصف اند بعقلیت و از این جهت که شرع بران وارد شده متصف شوند بشرعیه پس هر حکمی هم عقلی باشد و هم شرعی و گاه باشد که شرعیت را تخصیص دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آنها مانند وجوب صوم اخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آنها مانند وجوب حفظ امانت و حرمت تضییع آن و بنابراین هر حکمی یا عقلی باشد یا شرعی و خطاب بر دو گونه بود لفظی و معنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا که مشتمل بر اوامر و نواهی باشد و خطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل یا بقبح فعل با تساوی انها چه حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر امر آن فعل چه عقل بمنزله پیغمبر یست از داخل و پیغمبر بمنزله عقلیست از خارج

بر امر بان فعل و حکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام الهی باشد مشتمل بر نهی

فصل سیوم از باب اول از مقاله سیوم در بیان معنی وجوب علی الله و وجوب من الله

بدانکه قائلین بحسن و قبح عقلی بسیار باشد که اطلاق وجوب علی الله کنند و گویند فلان فعل واجبست بر خدای تعالی و مخالفین تشنیع کنند و استبعاد

حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال
دوم بمعنی موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال یافت شود و عقلیست لیکن محل
نزاع نیست سوم حسن و قبح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب اخروی یا عقاب اخروی و این محل
نزاع است و عقلی نتواند بود چه عقل نداند که بکدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی
تواند شد و جوابش آنست که معنی دویم اعنی موافقت غرض در عدل مثلا جهت حسنست نه معنی
حسن بلکه معنی حسن در آنوا نست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سوم اعنی
استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنیست چه استحقاق جزا اعم است از اینکه از جانب
خالق باشد یا از جانب خلق و بباید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل مستقل
باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال مشتملست بر جهت حسن
و قبح که عقل را رسد معرفت آن جهات یا باستقلال مانند امثله مذکوره و یا باعانت
شرع مانند عبادات تعبدیه چه عقل بعد از ورود شرع بانها داند که اگر در انها جهات
حسن نبود هر اینه تکلیف بان از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل یعنی بودن حسن و
قبح اصلیست عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرقه محقه چنانکه در هر باب اشاره
بان خواهد شد ان شاء الله العزیز **فصل دویم از باب اول از مقاله
سوم در بیان تکلیف الهی** تکلیف که عبارت از فرمان ایست و انرا حکم نیز
گویند خطابیست الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن و القبح بر سبیل
اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلبست و طلب یا متعلق است بفعل یا بترک و
تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق بفعل باشد لا محاله ان فعل حسن باشد
چه طلب قبیح قبیحست از حکیم و اگر متعلق بترک فعل فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن

وجوب لطف

ازان و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز قاعده و قانون معتبر باید
داشت این بود معنی وجوب علی الله واما وجوب من الله بمعنی امتناع ترک است چنانچه وجوب
وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیة نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک پس
این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق ثانی اعم از اول چه ابتدای آفرینش و
وجود نظام کل من حیث هو کل واجبست از واجب بنا بر تمامیت علت و واجب نیست بر او
چه تخلف معلول از علت تامه متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد و وجود موجودی
از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش منافی نظام کل بود واجبست بکلا
المعنیین اما بمعنی دوم ظاهر است و اما بمعنی اول بنا بر آنکه ترکش منافی غرضی است
که نظام خیر باشد و نقض غرض از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد

فصل چهارم از باب اول از مقاله سوم در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی

قوم عبارتست از امریست که نزدیک سازد مکلف را باتیان مکلف به مثلا هرگاه عمرو دعوت
کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر آنکه در ضمن دعوت استدعاء قدوم او نماید
یا یکی از خواص خود را بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در باره او بفعل آورد
این امور مذکوره را نظر بدین از این حیثیت که مکلف باجابتست لطف خوانند و دلیل
بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی متعلق باشد باجابت زید
مر دعوت او را و داند که بدون مراعات لطف دعوت مقرون باجابت نخواهد شد
و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو باشد و نکند لامحاله منافی غرض خود باشد و
نقض غرض خود از عاقل قبیح بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما

حاکم بر

واستبعاد کنند که خدای تعالی فعلی واجب تواند بود و گویند اینان عقل خود را حاکم سازند
بر خدای تعالی و اجرای حکم بر او نمایند و گویند که بر خدای تعالی چیزی واجب نتواند بود و اگر فعلی
از افعال از او صادر نشود و یا هر چه تصور کنی از او صادر شود وی تعالی مستحق مذمت نشود
تصور استحقاق ذم نسبت با او نتوان کرد و جمیع این تشنیعات از قلت تدبر ناشی شود چه مراد
قوم از حکم عقل بوجوب فعلی بر خدای تعالی آنست که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص
مخلوق صادر نشود و اخلال بآن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت شود و خدای تعالی
هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند پس لا محاله خدای تعالی خود چنین
اخلالی نکند و بالجمله کاری که از شأنش باشد که فاعل آن مستحق ذم شود از خدای تعالی صادر
نتواند شد مثلا هر گاه خدای تعالی نهی کند از ظلم بنا بر قبح وی و ذم و عقاب کند فاعل این را

خود

لا محاله روا نبود و نشاید که ظلم کند و اینست مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی و بالجمله
مراد از وجوب فعل بر خدای تعالی بودن فعل است بحیثیتی که اگر دیگری اخلال بآن کند مستحق
ذم شود پس خدای تعالی منزه باشد از اخلال بآن فعل و اما اینکه تصور ذم نسبت بخدای تعالی

مساوق

نتوان کرد مجرد توهم بیش نیست چه ذم مقابل مدح است و مدح یا مرادف یا مساوی حمد
و حمد در شأن خدای تعالی واقع و تصور احد المتقابلین بنظر بموصوف مستلزم تصور مقابل

معقول و مجوز

دیگر بنظر با وی نیز هست پس آنچه نیست استحقاق ذم است نسبت بخدای تعالی نه تصور
ذم و محققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای تعالی بصفات کمال و وجوب تنزه او
از صفات نقص راجع است باینکه عقل هر صفتی را که در خود کمال خود داند هر آینه حکم
کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد بآن کمال بطریق اتم از آنچه در خود
یابد و یا هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضرورة منزه است از آن

وجوار رب العالمین است و بدیگری مهیای محافظت امور نظام بدن و معادات و منافات میان این دو قوه در نهایت ظهور و سایر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان شهوت و بضرب از تدبیر ممکن است که طایفه دوم از قوی معاونت باغانت و امداد قوه عقلی بدون آنکه ضرری در غرض اصلی این طایفه که حفظ نظام بدنست متصور شود و اقل مراتب اعانت آنست که معارضه با قوه عقلی نکنند و مرا از غرض اصلی خود باز ندارند و با اهمال این تدبیر بر گردد طایفه اولی باعانت و خدمت طایفه دوم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور که کمال و سعادت حقیقیه اوست و غرض از قوه شهوت که موجب حفظ وجود تعلقست نیست مگر اینکه او از در مدت وجود تعلقی میسر شود تحصیل استحقاق مذکور و کیفیت تدبیر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بجانب افراط و تفریط که یکی موجب اضرار قوه عقلیست و دیگری موجب فوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض قوه عقلی و ضبط مذکور مقدور اکثر عقول نیست بلکه بر وجه کمال میسور هیچ عقلی نیست پس لابد است از تعریف الهی که در ضمن اوامر و نواهی که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض باشد که رسیدن انسانست بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح پس تکلیف لامحاله واجب باشد باب دوم از مقاله سوم در نبوت و آن مشتمل بر چند فصل است فصل اول از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام بآن طریقه اثبات نبوت فرموده رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی

تعرض

وجوب اصلح

واما وجوب اصلح بنا بر این است که مراد از اصلح هر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر با
چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای تعالی بنا بر آنکه
از لوازم بودن نظام کل است بر اتم وجوه ممکنه که دانسته شد سابقا بیان وجوبش
وچون ثابت شد وجوب منه ثابت شود وجوب علیه نیز چه ایجاد شیء بر وجه نقص نظر به
ایجاد بر اتم وجوه ممکنه ممکن با وجود داعی و عدم مانع از فاعل متصف بکمال علم و قدرت
قبیح است نزد عقلا و چون این مسئله را باین تقریر دانستی قادر شوی بر دفع هر شبهه که
از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن و امثال آن حواله بعهده رساله
سرمایه ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده **فصل پنجم**

از باب اول از مقاله سیوم در بیان حسن تکلیف شرعی

دانسته شد که تکلیف بر دو گونه است عقلی و شرعی و حسن تکالیف عقلیه عبارت
از آن است بعینه حکم اوست بحسن آن احکام و حسن آن و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه
بودن آنست لطف در تکالیف عقلیه چه هرگاه مکلف مواظب باشد بر عبادات شرعیه
از صلوة و صیام و سایر طاعات لا محاله نزدیکتر باشد بعمل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه
مانند تحصیل معرفت و مراعات حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال
آن و دور شود بلا شبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد و هر لطفی واجب
پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تعالی واجب باشد و اگر نه اهمال عقل و احکام
عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد **دلیل دیگر** بر حسن تکالیف
شرعیه آنست که نفس ناطقه مجرد است و صاحب قوتهای مختلفه متضاده که اعظم
آنها عقل است و شهوت که بیکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و

محتاج بدلیل نیست چه حکم عقل باحکام عقلیه که تکالیف عقلیه است

نبی نباشد و یا اینکه واجبست بودن ائمه مانند انبیاء در عصمت و طهارت و علم و عدم مناسبت با رعیت مکر در ترکیب خلقت و بالجمله واجبست بودن پیغمبر یا امامی در هر زمان تا حجت خدای تعالی باشد بر خلق و با او باشد علمی که دلالت کند بر صدق مقالتش و جواز عدم النشر

و نباید دانست که این کلام شریف با این وجازت مشتمل است بر خلاصه افکار و انظار حکمای سابقین و علمای لاحقین بلکه اشاره است بحقایقی که غایت فکر و نظر اکثر متکلمین بآن نرسیده و اکر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام مقدس ممکن میشد هر آینه اقرار می نمودند بمعجز بودن این کلام قدسی نظام * که جان تشنه داند قیمت آب * و ما طرق سایر علمای ارمتکلمین و حکما و صوفیه را در فصول آتیه ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال فقره مذکوره بر جمیع آن طرق مع اختلاف ماخذها و تباین مشارب اهلها و اربابها

فصل دویم از باب دویم از مقاله سوم در وجوب بعثت انبیاء بطریقه متکلمین

بدانکه اشاعره را راهی باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه ایشان منحصر است در سمع و تصدیق نبوت بمشاهده معجزه لهذا کار بر ایشان بغایت مشکل شده چه بطریق ایشان لازم آید الزام انبیاء بنا بر آنکه چون قائل بحکم عقل نیستند و هیچ چیز را عقلا واجب ندانند پس نظر در معجزه واجب نشود مکر از راه سمع و سمع که موقوف بر نبوتست ثابت نشود مکر از نظر در معجزه پس را امت رسد که امتناع کند از نظر در معجزه و کوید تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم و تا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو و تصدیق نبوت تو پس نبی را طریقی نباشد باثبات نبوت خود و ملزم کردد اما معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند بنا بر آنکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا و اهمال نظر در معجزه موجب خوف است لا محاله

نکنیم ل
نماند ل
نکنیم ل
نماند ل
کویند ل

الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی روایت کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلام
انه قال للزندیق الذی سأله من این اثبتّ الانبیاء والرسل قال انا لمّا اثبتنا ان لنا خالقا
صانعا متعالیا عنا وعن جمیع ما خلق وکان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده
خلقه ولا یلامسوه فیباشرهم ویباشروه ویحاجهم ویحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه یعبرون
عنه الی خلقه وعباده ویدلونهم علی مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفی ترکه فناؤهم
فثبت الآمرون والناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء
وصفوته من خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة مبعوثین بها غیر مشارکین للناس علی مشارکتهم
لهم فی الخلق والترکیب فی شیء من احوالهم مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی
کل دهر وزمان مما اتت به الرسل والانبیاء من الدلائل والبراهین لکیلا تخلوا ارض الله من
حجة یکون معه علم یدل علی صدق مقالته وجواز عدالته بیان این حدیث شریف نبوی
که افاده مقصود بجهت فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت از اثبات
نبوت پرسید آنحضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانع حکیم
مر مخلوقات را که منزه است از مشاهده ومکالمهٔ خلق مر او را پس ثابت شد که او را رسولان
باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از او بخلق اوامر ونواهی او را بنابر آنکه او حکیم است
ونشاید که خلق را ضایع ومهمل گذارد واوامر ونواهی که مشتمل بر مصالح ومنافع
خلق باشد از او صادر نگردد وآن رسولان اگر چه ناچار از خلق اند لیکن برگزیدگان اند
از خلق که مشابهتی با خلق جز بخلقت وترکیب بدن ندارند وپرورش وادب یافتگانند بحکمت
نزد خدای تعالی وایشان واسطه باشند میان خدا وخلق پس فرمود ثم ثبت ذلک فی کل
دهر وزمان واین اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی

طریقهٔ حکما در بیان حسن بعثت انبیاء

خلاصه کلام حکما درین مقام انست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود بنحوی که متصف شود بحسن معاشر و موددی باشد بصلاح معاش محتاجست بمشارکت جماعتی از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من الماکل والملبس و سائر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیطحن هذا مثلا لذاک ویخبز ذاک لهذا ویحوک للآخر والاخر یخیط لهذا و معاونت مذکوره موقوفست باجتماع در مکانی که متمکن باشند از معامله با یکدیگر و تمدن عبارتست از ان اجتماع و مدینه عبارتست از ان مکان باشد و هذا معنی قولهم الانسان مدنی بالطبع و شک نیست که معامله محتاجست بعدلی و عدل محتاجست بسنتی و قانونی که سیاست مدینه عبارتست از انست و سنت و قانون محتاجست بواضعی لها اذ لا یجوز ان یترک الناس و اراءهم فی ذلک فیختلفون فیری کل منهم ماله عدلا وما علیه ظلما ولابد است بودن واضع بحیثیتی که مخاطبه با مردم تواند کرد والزام سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست بودن او از افراد انسان و واجبست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات وایات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی عبارتست از این انسان شیخ در شفا گفته والحاجة الی هذا الانسان فی ان یبقی نوع الانسان و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الی انبات الشعر علی الاشفار وعلی الحاجبین و تقعیر الاخمص من القدمین واشیاء اخر من المنافع التی لا ضرورة فیها فی البقاء بل اکثر ما لها انه یستحسن و یعدل الممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی تقتضی تلک المنافع ولا تقتضی هذه التی

وهذا له

انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح

هی اسها

فصل چهارم از باب دویم از مقاله سیوم در ذکر طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوت

غایت وجود انسان سیر و سلوکست بسوی خدا تعالی و مراتب سیر سالک چهار است اول

بنا بر آنکه قول مدعی معجزه محتمل الصدق است پس بر تقدیر صدق و عدم اتباع ضرر عقاب الله
پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان کرد پس معتزله را نظر
در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی نبوت باشد لیکن وجوب نظر در
معجزه موقوف بر احتمال الصدق است چنانکه اشاره شد بآن و احتمال الصدق گاهی محقق
شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع بامکان عام پس محتاج بدانست و لا از اثبات صحت
نبوت و حسن بعثت انبیا و دلیل بر این آنست که نبوت مشتملست بر فواید بسیار
مانند تقویت عقل در احکامی که مستقلست با دراک آن و دلالت بر احکامی که مستقل
نیست با دراک آن و تنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی و تهیه سعادت
جاودانی چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد و ارشاد ناس بمضار و منافع ادویه و اغذیه
که ناچار است انسان را از استعمال آن و راهی نیست عقلرا بمعرفت آن بغیر از تجربه و تجربه
مستدعی زمانی است که در آن زمان خالی از استعمال اغذیه و ادویه نتواند بود و منجر
بهلاک شود و حال آنکه اصل تجربه بسا که مؤدی بهلاکت گردد و غیر آن من الفواید التی
لا تحصی و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی فی الجمله پس ترک ایجاد نبی و ارسال
رسول موجب اهمال نوع انسان که افضل انواع کائنات است باشد و اهمال مؤدی بهلاک
نوع شود و نقض غرض لازم آید پس بعثت انبیا و ارسال رسل فی الجمله واجب باشد
و ایضا ثابت شد وجوب تکلیف و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی الهی و تحمل
اتیان باوامر و نواهی ربانی نیست پس لازم است از وجود شخصی که ممتاز باشد بتمامیت
امور مذکوره و ذو جهتین باشد بجهتی تلقی وحی الهی کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی
بمکلفین نماید

باشد

فصل سیوم از باب دویم از مقاله سوم در ذکر

و نبوت میشر است بر سفر چهارم کما لا یخفی **فصل پنجم از باب دویم از
مقاله سوم در بیان حقیقت نبوة و ذکر خواص نفس
نبوی و کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی الهی بسوی
نبی بطریقه حکما** بدانکه حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع
تا قامت قابلیتش بتشریف نبوة سرافراز تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة
الله و یعلم جمیع المعلومات و اکثرها من عند الله و ان یطیعه مادة الکائنات باذن الله بیانش
آنست که نفس ناطقه را دو گونه قوتست قوت ادراک و قوة تحریک و ادراک بر دو گونه است
ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلثه راجع شود بکمال قوتهای سه گونه چه کمال قوة
ادراک عقلی آنست که هر تعقلی که ممکن شود دیگری را بتعلم و نظر در از منه متطاوله حاصل
باشد مر او را باسرع حصول در اقصر از منه بقوة حدس بدون تعلم و کمال قوة ادراک جزئی
سیما قوة متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد و اطاعت باشد
مر قوة عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال
وی بعقل فعال که مفیض علوم و کمالاتست باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست
قوة متخیله منجذب شود بسوی قوة عقلیه بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس
بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله بعنوان تمثل و جزئیت
پس حکایت کند متخیله مدرکات قوه عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد بصورت متشخصه
از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بها و اگر معانی
مجرده و احکام کلیه باشد بصور الفاظ مقروه محفوظه که قوالب معانی مجرده است در کمال
بلاغت و فصاحت و چون تطبع و ارتسام متخیله بصور مذکوره در کمال قوة و ظهور بود

ما بشلع

طریقهٔ صوفیه در اثبات نبوت

اوّل سیر من الخلق الی الله بنفی ما سوی از خود بلکه بنفی خود نیز از خود چنانکه در مقدمهٔ کتاب
اشاره بآن شد و مشاهدهٔ ذات احدیت مطلقه بی ملاحظهٔ تعینات و شؤون و اعتبارات **مرتبهٔ دوّم** سیر فی الله بمشاهدهٔ ذات احدیت باعتبار تعینی از تعینات صفات و
ظهور از تعین صفتی بتعین صفتی دیگر الی اخر التعینات الصفاتیه **مرتبهٔ سوّم**
سیر مع الله بمشاهدهٔ هویت مطلقه با تعینی از تعینات خلقیه کونیه حتی لا یبقی تعین
امکانی و منیت اعتباریه الا و قد شاهد فیه الهویة المطلقة حقیقة متأصلة و الماهیة
الامکانیة اعتباریة محضة **مرتبهٔ چهارم** سیر من الله الی الخلق و آن بازگشتن است بعالم وجود
امکان بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بحمل اوامر و نواهی الهیه و قوانین و سنن ناموسیه
بجهت هدایت لب تشنگان بادیهٔ امکانی بسرچشمه حیات جاودانی و رد نمودن پراکندگی
وادی کثرت اعتباری بجمعیت وحدت حقیقی که غایت اصلی و غرض حقیقی از بعثت انبیا
و رسل بغیر از این نیست و شک نیست که این اسفار اربعه مترتبست بعضی بر بعضی
و مراد از نبی مسافر سفر چهار است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه و لابد است از وجود
مسافری چنین تا سالاری قافلهٔ سلوک از عالم امکان بشهرستان وجوب تواند کرد
و سالار این مسافر باید توفیقیست که رفیق هر سالکی نباشد بر عدم مناسبت نتواند شد
پوشیده نماند که اشتمال طریقهٔ مذکوره از حضرت ابی عبدالله علیه السلام بر طریقهٔ حکما
و متکلمین بغایت ظاهر است اما اشتمالش بر طریقهٔ صوفیه خالی از خفائی نیست و آن
نیز ظاهر شود از تأمل فی قوله علیه السلام مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة چه لفظ عند اشاره تواند
بود بسفر دویم و سیوم که فی الله و مع الله است و این هر دو موقوفند بر سفر اول که الی الله است
و لفظ مبعوثین که مذکور است قبل از این کلام بلکه لفظ رسول بلکه معنی رسالت و

و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او گیرد فی الحال در خارج موجود
شود و این مرتبه کامی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف بماده کائنات چون نسبت
او باشد بماده بدن خود و چنانکه هر نفسی در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد چنانکه
در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی بغایت ظهور دارد نفس
مذکوره در هر بدنی بلکه در هر ماده بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند نمود و چون این
نسبت متحقق گردد مطیع او شود هر آینه ماده کائنات بحیثیتی که هر صورتی که خواهد
در او بحسب خواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و چون این مرتبه که کمال قوت تحریکست حاصل
شود خاصیت سوم نیز از خواص ثلثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت
متحقق گردد و قابلیت وحی الهی حاصل آید و تفاوت انبیا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص
مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص

فصل ششم از باب دوم از مقاله سوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبه نبوتست

بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست
و دلیل برین است که استکمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوه است نظری
و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوای متعدده و رئیس قوای نظریه قوه عقلیست و سایر
قوای او را که همه خادم او و رئیس قوای عملیه قوه فاعلیست و سایر قوای عملیه همه خادم
او و کمال قوه عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات یا اکثر معقولات او را بالفعل
سیما بلا تعلم بشری و دیگری تسخیر سایر قوی بحیثیتی که منقاد او باشند و مخالفت
او نکنند و کمال قوه فاعلی نیز در دو چیز است یکی قوه تاثیر مرتبه که تاثیرش محتاج بالات
و اسباب طبیعیه نباشد و دوم انقیاد و اطاعت سایر قوای عملیه مر او را پس کمال قوه نظریه

کیفیت نزول جبرئیل بطریقه حکماء

بود ادا کند آن صور را بحس مشترک بحیثیتی که صورت ذوات مدرک بحس بصر و صور الفاظ
مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال حسن در برابر ایستاده
کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل فعال علوم و احکام را باذن خدا است
پس شخص مرئی ملکی باشد فرستاده خدا و الفاظ مسموعه کلامی باشد از خدا و چنانچه
در مادیات اول شخص مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول
گردد در مجردات ذات مجرد اول معقول شود بعد از آن متخیل شود و بعد از آن محسوس
چنانکه مادی بعد از معقول شدن یعنی معقوله قائم بذات خود نتواند بود بلکه قائم باشد
بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قائم بذات خود نباشد بلکه قائم
باشد بحس مشترک پس جبرئیل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما اول بر نفس ناطقه نبی که
حقیقت قلب است نازل شود و بعد از آن بخیال او و بعد از آن بحس در آید و همچنین کلام
الهی را اول دل نبی شنود و بعد از آن بخیال در آید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد و کلام
مخلوقات را اول گوش شنود و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال در آید و بعد از آن معانی
بدل فهمیده شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه در نبی و کمال یعنی کمال قوه تعقل و کمال
قوه تخیل متحقق شود یکی از آن دو تلقی جمیع علوم یا اکثر علوم من عندالله بی واسطه بشری
دوم دیدن ملائکة الله و شنیدن کلام الله و پوشیده نماند که کلام و یعبرون عنه
در حدیث مذکور از ابی عبدالله علیه السلام اشاره تواند بود بطریق حکما در کیفیت
تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم
و احکام فایضه من عندالله را و الفاظ مسموعه مراد از تعبیر عن الله تواند بود و اما کمال
قوت تحریک آنست که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تاثیر بمرتبه که هرچه تصور کند در

صورت سه

رسله

وجود امکانی نبود مرتبه وجود خاتم الانبیاء است که نبوت چون بامرتبه رسد ختم
شود پس مرتبه معلول اول در سلسله بدوی و مرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی
هم باشند و قوس نزولی و قوس صعودی اینجا سر بر سر گذارند و دائره وجود بآن تمام شود
بیان کیفیت این دائره انست که موجودی که اول از واجب الوجود صادر شود اعنی
معلول اول لامحاله اشرف موجودات امکانی باشد که اگر اشرف از ان ممکن بودی واجب
بودی که اول و صادر شدی و بعد از معلول اول مرتبه وجود نازل شود و بنا بر حصول
واسطه و قلت و کثرت وسایط متفاوت و متنازل شود تا بمرتبه که نازلتر از او موجودی
نتواند بود پس اشرف موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم و بعد از ان نفوس
علی تفاوت طبقاتهم و بعد از ان طبایع علی اختلافها و بعد از ان جسم مطلق و نازلتر
از جسم مطلق موجودی نتواند بود چه هیولی اگرچه نازلتر از جسم مطلقست لیکن در حد
ذات خود موجود بالقوه است نه بالفعل و نازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصریست
و باینجا منتهی شود سلسله وجود بدوی در تنازل و ابتدا کند سلسله وجود عودی
در تصاعد و بسایط عنصری چون ممتزج شوند و قابل صورت ترکیبی گردند وجود
مرکب لامحاله اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد و صور مرکبات متفاوت شوند اول
مراتب در شرف وجود مرکب معدنیست و بعد از ان نباتی و بعد از ان حیوانی و بعد از ان
انسانی و مراتب انسانی مختلف باشد و اشرف مراتب انسانی مرتبه نبوتست و مراتب نبوة
نیز متفاوتست و اشرف از همه مرتبه خاتم الانبیاست و ترتیب تنازل سلسله بدوی
باشد و ترتیب تصاعد سلسله عودی و همچنانکه در سلسله بدو ما بین اول سلسله
و واجب الوجود مرتبه متصور نیست واجبست که در سلسله عود نیز ما بین آخر سلسله

تا بالفعل

نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط است بدو خاصیت اولی از خواص ثلثه مذکوره وکمال قوه
عملیه با حد جزئیه که قوه تاثیر باشد منوط است بخاصیت ثالثه از خواص ثلثه و از قوه تاثیر
حاصل شود مر او را کمال و بحسب جزو دوم نیز که انفعال نفس از قواست چه شدت قوه تاثیر
موجب قهر نفس بر قوی باشد لا محاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه والعملیه منوط
بخواص ثلثه مذکوره باشد که مرتبه نبوت مشتمل است بر آن پس غایت کمال انسان مرتبه
نبوت باشد قال الشیخ فی الشفا ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان یصیر عالما عقلیا
مرتسما فیها صور الکل والنظام المعقول فی الکل والخیر الفایض فی الکل ثم قال وافضل الناس
من استکملت نفسه عقلا بالفعل و للاخلاق التی تکون فضایل علمیه وافضل هؤلاء
هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذی فی قواه النفسانیه خصایل ثلث ذکرناها ثم قال
وروس هذه الفضایل عفة وحکمة وشجاعة ومجموعها العداله وهی خارجة عن الفضیلة
النظریه ومن اجتمعت له معها الحکمة النظریه فقد سعد ومن فاز مع ذلک بالخواص النبویه
کاد ان یصیر ربا انسانیا فکاد ان تحل عبادته بعد الله وان یفوض الیه امور عباد الله وهو
سلطان العالم الارضی و خلیفة الله فیه

فصل هفتم از باب دوم از مقاله سوم در بیان مرتبه خاتمیت

دانستی که اقصی مراتب کمالات انسانی
مرتبه نبوتست و مرتبه نبوت نیز مشتملست بر مراتب متفاوته و ادنی مراتبش مرتبه ایست
که مشتمل بر اضعف مراتب خواص ثلثه باشد و متکامل شود تا بمرتبه که مشتمل بر اقوی
مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی از آن در حیز امکان متصور نباشد پس بالاتر از آن مرتبه
مرتبه ممکن نتواند بود و آن مرتبه عقل اولست که معلول اول و صادر اولست از واجب تعالی
و بالاتر از آن نیست مگر مرتبه وجود واجبی و آن مرتبه اعنی مرتبه که بالاتر از آن در مراتب

محصّلاً

در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از اثبات وجوب وجود انسانی
متصف بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان اذا وجد یجب ان یسن فی امورهم
سننا باذن الله وامره ووحیه وانزال الروح القدس علیه ویکون الاصل الاول
فیما یسنه تعریفه ایاهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانیة ولا ینبغی
ان یشغلهم بشیء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر از این درگذرند
وتکلیف کند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و باینکه واجب الوجود
مشار الیه نیست ومکانی نیست ومنقسم نیست ولا خارج العالم ولا داخله وامثال
اینها از مسایل تجرید وتنزیه که ادق والطف علوم حکمیه ومسائل نظریه است ذهن بتحقیق
که در شغلی عظیم افکند مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و واقع سازد ایشان را در
آنچه از آن مخلصی نباشد الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ وجوده چه ممکن نیست
مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مگر بکدی و تعبی عظیم وانما یمکن القلیل منهم
ان یتصوروا حقیقة هذا التوحید والتنزیه پس اگر عامه مکلف بچنین امور شوند
مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند ومضطر شوند بمباحثات ومقایسات
که باز دارد ایشان را از اعمال متعلقه بمدنیه وربما اوقعهم فی اراء مخالفة لصلاح
المدینه ونشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی بغیر از این دین ظاهر نزد وی
که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجب است که رخصت نرسد
حقیقت امور مذکوره ندهد وان یعرفهم جلال الله وعظمته برموز وامثله
من الاشیاء التی هی عندهم جلیله وعظیمه ولا باس ان یشتمل خطابه علی رموز واشارات
یستدعی المستعدین بالجبلة للنظر الی البحث یعنی باک نیست بلکه واجبست که کلام

للناس ع

واوقعهم فیما لا مخلص عنه الا لمن کان المعان الموفق الذی یشذ وجوده ع ل

سویة

ویشغلهم عن اعمالهم المدنیة ح ل

و نا بین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا هیچ آنکه وجود از او آمده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی هردو واجب الوجود باشد پس این دو سلسله در یکجانب بواجب الوجود بهم متصل باشند و در یکجانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحسب مرتبه وجود با واجب الوجود چه هیولی قوة محض است و واجب فعلیت محض و چون این دو سلسله در دو سر بهم متصل باشند تشبیه هر یک از این دو سلسله بخط مستقیم مناسب نباشد چه دو خط مستقیم با هم در دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب تشبیه هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سر بهم گذارند اگرچه لازم نیست که دائره بهم رسد بلکه گاه دائره بهم رسد و گاه شکلی دیگر غیر از دائره اما چون شکل دائره اتم اشکال است و ترتیب نظام کل در سلسلتین بدو و عود اتم ترتیبات لهذا تشبیه آن بدائره مناسبتر باشد پس بوجود خاتم الانبیا دائره وجود تمام شود و مبداء و معاد اضافی بهم متصل و مبدا و معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیاء بازاء مرتبه وجود عقل اول واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل ظاهر گردد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی با مراتب موجودات در سلسله بدوی در شرف مساهم باشند هر کدام بوجهی چه سلسله ثانیه اگرچه مبادی و علل است لیکن متنازل و متباعد است از واجب الوجود و سلسله اولی اگرچه معلولند لیکن متقارب و متوجه اند بمبدا اول و اما در فضل مراتب انبیا که واقع اند در سلسله عودی افضلند از عقول و ملائکه که واقع اند در سلسله بدوی بنا بر وجود قوت مضاده و مدخلیت کسب و سعی در انبیا و عدم آن در ملائکه و در عقول مجرده

مشتاق هم در سلسله

فصل هشتم از باب دویم از مقاله سیوم در

است که هرگاه تصور کرده شود موضعی از بلاد که اصلح واوفقست برای عبادت
خدای تعالی وان موضعیست خاصه خدای تعالی وبیتی است مخصوص بوی ومهاجرت
ومسافرت بسوی آن موضع مهاجرتیست بسوی خدا تعالی هر اینه از این معانی و
بیانات اثری عظیم در نفس بهم رسد وبمنزله آن باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه
بدنی شود ومتوجه عالم حقیقی خود وعالم الهی گردد وصیام اگرچه امریست عدمی اما اثر
عظیم کند مر نفس را وصلوة خود افضل عبادات است چه افضل عبادات عبادتیست که
فرض کند مباشر آن خود را که باین عبادت مخاطبه با خدای تعالی میکند ومناجات با وی
نماید وفرض کند خود را که در پیش خدا تعالی ایستاده است وحاضر شده نزد او پس
با خود در پیش خدا تعالی مراعات کند هرچه در پیش ملوک عادت بمراعات مثل انجار
شده از خضوع وخشوع وغض بصر وقبض اطراف وترک التفات واضطراب وهذه
هی الصلوة پس بایدکه واجب کند بر مصلی احوالی که باین مستعد توجه بصلوة شود مثل
احوالی که در وقت ملاقات ملوک جاری شده عادت برعایت آن من الطهارة و
التنظیف وکذلک یسن فی کل وقت من اوقات العبادة آدابا ورسوما محمودة وانتفاع
از این عبادات بر دو گونه است احدهما رسوخ ذکر الله والمعاد فی انفسهم فیدوم تمسکهم
بالسنن والشرایع بسبب ذلک واین منفعتی است که معظم آن راجعست بنظام امور
معاش وقسم دویم از انتفاع تنزیه نفس است بسبب ارتیاض باین عبادات از اکتساب
هیات بدنیه که مضاد اسباب سعادت است واین منفعتیست راجع بصلاح
معاد وهذا التنزیه یحصل باخلاق وملکات یکتسب بافعال من شانها ان تصرف
النفس عن البدن وتنبیهم بتذکیرها للمعدن لها فاذا کانت کثیرة الرجوع الی ذاتها لم
الذی

که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز و اشاراتی که داعی شود جماعتی از خواص امت را
که بحسب فطرت مستعد نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و خفایا
و اسرار حکمیه و واجبست که بشناسانند وجوب طاعت مر الهی را و اینکه آماده و
مهیا کرده است خدای تعالی برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب
تلقی جمهور شود مر شریعت منزله را بقبول السمع و الطاعة و یضرب للسعادة و الشقاوة
امثالا مما یفهمونه و یتصورونه و اما الحق فی ذلك فلا یلوح لهم الا امرا مجملا
و هو ان ذلك شیء لا عین رأته و لا اذن سمعته و ان هناك من اللذة ما هو ملك عظیم
و من الالم ما هو عذاب مقیم

فصل نهم از باب دویم از مقاله سوم در سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا و الآخرة علی ما قالته الحکماء

و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص
الذی هو النبی لیس مما یتکرر وجود مثله فی کل وقت فان المادة التی تقبل کمال مثله تقع
فی قلیل من الامزجة پس واجبست در حکمت الهی تدبیری بجهت بقای سنت و شریعت
و کلیه در این تدبیر استمرار مردم است بر معرفت مبدا و معاد و منع وقوع نسیان از این
معرفت پس واجبست ایجاب افعال و اعمال که تکرار آنها در ازمنه متقاربه موجب بقای
تذکر شود پس واجبست که آن اعمال مقرون باشد بذکر الله و المعاد و آن الفاظ باشد
که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجبست شناسانیدن مردم را که این افعال
ان هذه الافعال
مما یقرب الی الله تعالی و یستوجب بها الجزاء الکریم و ان یکون تلك الافعال بالحقیقة
علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المفروضة علی الناس مثل الصلوة و الصیام و الحج
و الجهاد و فایده جهاد تقویت دین و بسط بلاد است مع فواید اخری و فایده حج

بیان استشهاد بآیهٔ کریمه ان الحسنات یذهبن السیئات اینست که فعل حسنه هرگاه ملکه شود و اثر در نفس رسوخ یابد نفس بوجود ان ملکه نورانی شود بسبب نورانیت تبول ظلمت سیئه نکند و اراده ان روی صادر نکرد د و داعیه نیز بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات کرد د و معنی اذهاب سیئات همین باشد و مؤید این است انچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه واله مروی شده در باب صلوات خمسه یومیه که هر که شبانه روز پنج نوبت وضو کند و صلوة با شرایط و ارکان بجای ارد هر اینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی که روزی پنج نوبت در نهر اب صافی که بر در خانه جاری باشد فرو رود و سر و تن بشوید هر اینه هیچ وسخی در بدن وی نماند و بالجمله عبادات شرعیه افعالیست که اگر فاعل ان معتقد نباشد بودن ان را از جانب خدا بتعالی چون موجب تذکر خدا و اعراض از غیر خدا است هر اینه سزاوار است که فایض کرداد ازان حظی عظیم از جهت تزکیه نفس فکیف من یعلم ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الالهیة ارساله و ان جمیع ما یسنه فانما هو ما وجب عند الله ان یسنه من عند الله تعالی

فصل دوم از باب دوم از مقاله سوم در وجوب عصمت انبیاء علیهم السلام

بدانکه بطریقه حکما ثبوت این مطلب در کمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت ثالثه جمیع قوای نفسانی مطیع و منقاد عقل اند و عقل من حیث هو عقل ممتنعست که اراده معصیه و فعل قبیح از او صادر کردد و مراد از عصمت غریزه ایست که با وجود داعی بر معصیه صادر نتواند شد با قدرت بران و این غریزه عبارت از قوت عقل است بحیثیتی که موجب قهر قوای نفسانی شود و اما بطریقه متکلمین دلیل برین مطلب اینست که شک نیست که عصمت انبیاء

سرّ وجوب عبادات

لم تشتغل من الاحوال البدنية وتعرض هذه الافعال على النفس ذكر الله والملائكة وعالم
السعادات شائت ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئات الانزعاج عن البدن وهيئات البدن
فاذا جرت افعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة
لها من كل وجه ولذلك قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فاذا دام هذا
الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار
شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية بيانش اينست كه مواظبت
بر عبادات ومداومت سنن وآداب شرعيه موجب صرف نفس است از بدن ولذات
بدن كه هر اينه امريست زايل وفانى مشوب بمكاره شديده ومصايب عظيمه بسوى
عالم الهى وفضاى تجرد حقيقى ومطالع انوار مجرده ومشاهده ذوات نورانيه وچون
اين معنى راسخ شود وملكه گردد التذاذ نفس بآن بمرتبه رسد كه اعدى عدو خود اين را
داند كه موجب انصراف او از آن عالم باقى و توجه او بدين عالم فانى باشد وتوجه بامور
بدن ودنيا هرچند پادشاهى دنيا باشد بغايت مكروه وى شود ومحبوب ترين امور
در نظر او خلاصى از اين بدن وعلايق اين بدن باشد واز اينجاست كه جناب مقدس مرتضوى
عليه السلام در وقت ضربت ابن ملجم عليه اللعنة بر زبان مبارك جارى گردانيد كه فزت
ورب الكعبة واز بعضى نقل شده كه هنگام انحلال مشكلات علمى ميگفتند اين ابناء الملوك
من هذه اللذة يعنى كجا اند شاهزادگان عالم كه اين لذت دريابند ولذت ملك و سلطنت
فراموش كنند چه هر مسئله علمى بمنزله روزنيست بعالم ملكوت وورود شبهه بمنزله
پرده ايست كه روزن باز گرفته شود ودفع شبهه وحل عقده بمثابه برداشتن پرده است
از روزن ومنكشف شدن عالم نور وآن لذتيست كه هيچ لذتى بآن نرسد واما بيان

عیسی چنانچه حال باشد مر حاضران را نظر بصد و رحنین و تسبیح جذع و حصا

و همچنین در احضار غایب تواند بود که اعجاز نظر بنادیه صورت سریر مثلا

بنحوی که واقع بود در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهد شود و از اعظم معجزات

معاینه احیاء موتی است و آن تواند بود که بتصرف در ماده بدن میت باشد در فعل

بنوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که بتصرف در متخیله و حس مشترک حاضران

باشد بنحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهده کردد و نیز از انجمله شق

قمر و خرق افلاکست و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است اگرچه وقوع از در خارج نیز

ممکنست چه خرق افلاک بغیر از محدد جهات ممتنع عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است

و باین مصحح شود معراج جسمانی نیز چه قضیه معراج مستلزم خرق محدد جهات

نیست و انفعالی که مخصوص ماده کائنات است انفعال تجددیست که از راه اسباب

عادیه و امور طبیعیه باشد نه بمعنی مطلق قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات

قولیه مترتب بر خاصیتین اولیین است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس

فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال

مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت

یقظه است و در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال این معنی روی دهد و گاه

محتاج بتعبیر نباشد و این در وقت صحت محاکات متخیله باشد و کمال انقیاد او

مر نفس ناطقه را و گاه محتاج باشد بتعبیر و این در وقت تعصی متخیله باشد و انفرادش

بفعل و تحلیل و ترکیب **فصل دوازدهم از باب دویم از مقاله سوم در معرفت**

نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت

انبیاء لطف است من حیث نظر بمکلفین چه هرگاه عصمت واجب باشد وثوق تمام بافعال واقوال ایشان حاصل شود و مکلف بسبب این معنی بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او دور شود و لطف هر آینه واجب بود بر خدا یتعالی پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره بعد از بعثت و قبل از بعثت چه لا محاله لطف در این صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف بآن متحقق شود که موجب نفرت بهیچ وجه در هیچ وقت متحقق نباشد فصل پانزدهم

از باب دویم از مقاله سوم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بمغیبات

اما معجزات و خوارق عادات که از مقوله فعل و تحریک و تاثیر است منشا آن خاصیت ثالثه است از خصایص ثلثه مذکوره چه هرگاه نسبت نفس نبوی بماده کائنات بمرتبه باشد که هر چه تصور کند در وی حادث شود و هر صورتی که اراده زوال آن کند از او زایل شود پس ابراء امراض و ازاله عمی و احداث صحت و افاده بصر و امثال آنها بمجرد تصور نبوی که هر آینه باذن خدا یتعالی است متحقق شود و همچنین تبرید و تسخین مبرد و اشباع جایع و احضار غایب چنانکه در اتیان عرش بلقیس و امثاله ثابت چنانکه در مجیی شجره و انطاق صامت چنانکه در حنین جذع و تسبیح حصاة الی غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند بود که تاثیر و تصرف نبی نظر بمتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی مخصوصه است در خیال ایشان صورت لفظ و صوت که اثر زبان قال است بپذیرد پس حال مفارقت می مر اسطوانه را مثال الشوق و معنی دلالت عقلیه مخلوقات که حصاة نیز از آنهاست بوجود و عظمت و جلال صانع تسبیح استماع کنند پس خرق عادت در صدور اعجاز نظر با سماع تسبیح عقلی

مسخن

نبوت پیغمبر ما محمد ابن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم

بدانکه ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان نبی باشد و مشاهده اتاد
و احوال او کند در کمال ظهور است بحیثیتی که اگر فی الجمله عقلی و شعوری باشد
محتاج بمشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان
نبی منحصر است در طریق تواتر و اخبار دال بر ادعای شخصی معین مر نبوت را و اظهار معجزه
بر طبق دعوی خود و این معنی اعنی علم با دعای نبوت و ظهور معجزه بر طبق آن از پیغمبر
ما صلی الله علیه و آله محققست برای ما از راه تواتر بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند
علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین و احوال ماضیه چون ملک جمشید و وجود
رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله ع م بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است
که متواتر است ثبوت آن از آنحضرت و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه آن در آوردن
مر بلغای عرب را و معجز بودن قرآن علی اصح الاقوال بسبب واقع بودن او ست در اقصی مراتب
بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق بمهارتهم
فی الفنون العربیة و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه قرآن و اتیان
بمایدانیه فضلا عما یساویه معلوم است از اینکه اگر واقع شدی هر اینه بما رسیدی
چه دواعی بر نقل امثال این امور متوافر است بحیثیتی که از عدم نقل آن علم قطعی حاصل
شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه قرآن بنا بر آنست که اتیان بمثل آن
کلام در بلاغت بیرونست از طاقت بشر چه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب
بمرتبه نبود که در زمان مشرکین قریش بود هرگاه ایشان را قدرت معارضه نبوده
باشد معلوم شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشریست و علما گفته اند که

معجزات

نبوت نه آنکه تحصیل علم بصدق دعوی نبوت مر حکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل قوه نظری کرده باشند و عارف بمبدأ اول و مبادی اول و ثوانی شده و صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولتست چه معرفت خواص ثلثه مرایشان را بغایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال و اقوال صاحب دعوت و تنبه ببینات و اعراض وی نیز امداد این معنی نموده مفید حصول تیقن بصدق و جزم صادق و کذب کاذب بایشان شود اما بر جمهور و عامه الناس امر بغایت دشوار باشد و محتاج باشند لا محاله بنظر و تامل در معجزات و اصابت نظر در معجز نیز محتاج باشد بعقل تام و تمییز ما لا کلام که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشان را نخست تقلید عقلای خود کردن تا بتدریج نور تقلید در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیه مورث ایمان گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی و تفصیلی رسند و الا اگر قاصر باشند از اعمال نظر و قبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شریعت بان وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی الهی را قدوه سازند و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مودی بصلاح معاش و نجات معاد گردد و بسا باشد که معجزه نزد جمهور مشتبه شود بافعال ساحرین و مشعبذین و کهنه و مانند آنها و تمییز آن بمفارقت دعوت بسوی حق و دعوت بسوی باطل توان کرد لیکن موقوفست بر عقلی که تمییز میان حق و باطل تواند کرد و بالاخره محتاج بتقلید علما شوند

فصل سیزدهم از باب دویم از مقاله سوم در اثبات نبوت

مقدور ایشان بودی الزام آنحضرت بمعارضه قرآن هر اینه اختیار آن می نمودند و قرار
هلاک خود نمیدادند و مقاتله بسیوف را ترجیح بر معارضه باین حروف نمیدادند پس ثابت
شد معجز بودن قرآن مجید و چون معلوم است بتواتر ادعای آنحضرت نبوت را و اتیان بمعجزه
قرآن و تحدی باین پس ثابت باشد نبوت آنحضرت دوم معجزه ظاهره بالمعنی و آن مجموع وقایع
و امور و احوالیست که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر و امثال آن
و هر یک از آن وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار آحاد است لیکن قدر مشترک
میان آنها متواتر است و علم بمضمون آن حاصل چون علم بعدل نوشیروان و شجاعت رستم
و سخاوت حاتم که هر یک از آنها اگر منقول بخبر واحد است لکن قدر مشترک میان آنها
بالغ بحد تواتر است و لهذا اصل عدالت نوشیروان و وجود حاتم معلوم ماست بر سبیل
قطع و جزم اگرچه هر یک از آن حکایات احتمال کذب دارد و این نوع از متواتر را بالمعنی گویند

متواتره

مراد از تواتر خبر دادن جماعتی است بوقوع وجود امری از امور محسوسه که آن جماعت از کثرت
تنها و یا از تفرق تنها و یا از کثرت و تفرق هر دو بحدی باشند که عقل تجویز اتفاق و مواضعه
ایشان بر کذب نکند و نزد محققین عددی در اهل تواتر معتبر نیست چه گاه باشد که

معین

از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عددی بیش از آن حاصل نشود و گاه دیگر از
کمتر از آن حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر
سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات بنا
بر آنکه جایز است در معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از دفع آن عاجز باشند پس خبر دادن
ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان نشود دوم بودن
اهل تواتر در هر مرتبه از مراتب نقل بصفت مذکوره اعنی بودن بحدی که عقل تجویز اتفاق

در اثبات نبوت خاتم الانبیاء صلعم

که معجزهٔ هر پیغمبری از نفیس کمالی و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر درجهٔ کمال
داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون ساحران بسیار بودند و
علم سحر بمرتبه رسیده بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزهٔ موسی و منقلب شدن عصا بصورت
حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را شبیه بود بسحر ساحران که
ریسمانها و چوبها را چنان در نظر نموده بودند که حیات و افاعی اند بحدی که نزدیک بود
که موجب خوف موسی نیز شود و چون ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند
دانستند که عمل موسی اگرچه شبیه بسحر است اما نه سحر است بلکه کاریست الهی و خارج
از طاقت بشری لهذا همه بسجده درافتاده ایمان آوردند و در زمان عیسی علی نبینا و علیه السلام
غالب بر مردم علم طب بود و ازالهٔ امراض و اعادهٔ صحت لهذا معجزهٔ عیسی که احیای موتی و ابراء
اکمه و ابرص بود از آن جنس می نمود و کاملان در طب دانستند که طبیب ازالهٔ امراض و اعادهٔ صحت
ممکنست نه ازالهٔ کمه و عمی و اعادهٔ حیات و بقا و همچنین غالب در زمان داود علی نبینا
و علیه السلام علم موسیقی بود لهذا معجزهٔ وی تلاوت زبور بود با آهنگی که از استماع آن وحوش
و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در وقت بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله
و علی جمیع الانبیاء آمر قبیله فصاحت و بلاغت بود و این فضیلت بالغ باقصی مدارج کمال
لهذا از معجزات آنحضرت قرآن مجید است که مشتمل است از حقایق و دقایق بر فضیلت و مرتبه
که اشتمال کلام بشر بر آن مرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب با این معنی را مبدا کنند و بنا بر شدت
عداوت و غایت عناد ایمان نمی آوردند و از اعظم دلایل بر اینکه مشرکان قادر بر معارضه
قرآن نبودند مضطر بقتل و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان
آن طبقه در مقاتله و ظاهر است و معلوم بحدی که جای شبهه اصلا نیست اینکه اگر مقدور

شدن ایشانست

ولم يخض في شيء من العلوم ثم خاض فيها دفعة واتى بكلام عجز الاولون والاخرون عن معارضته
والاتيان بمثله فصريح العقل يشهد بان هذا لا يكون الا على سبيل الوحي والتنزيل سوم
حمل اعباى رسالت واثقال نبوت وتحمل متاعب مشاق دعوت وصبر بر ايذاى قوم
واستمرار بر آن بحيث لم يتغير من النهج الاول ولم يظهر في عزمه فتور وفي اصراره قصور ثم
انه لما قهر الاعداء ووجد العسكر العظيم والانصار والاولياء وملك البلاد ونال الدولة القاهرة و
الزاهرة
السلطنة الظاهرة ونفذ حكمه وامره في الاموال والانفس بقي على منواله الاول من الزهد
في الدنيا والاقبال على الآخرة والعقبى وبديهه عقل حاكمست كه مثل اين امور مبنى نبود
مگر بر امر عظيم كه بغايت اهم واعظم از مطالب ملك وسلطنت واغراض جاه وشوكت
باشد **چهارم** اجابت دعوات **پنجم** اخبار بمغيبات واين هر دو از مرتبه عد واحصا
افزون است واز طريقه ضبط وحصر بيرون است چنانكه در كتب تفاسير تفاصيل آن مسطور است
ودر ميان اهل سير وتواريخ حكايات آن مشهور **ششم** اخبار بورود وبشارت بمقدم
شريفش در كتب سماويه وصحف الهيه كالتورية والانجيل والدليل عليه انه ادعى ان ذكره موجود
في التورية والانجيل قال تع الذين يتبعون الرسول الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في
التورية والانجيل وقال تع حكاية عن المسيح ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وقال
يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وانتم تشهدون وقال سبحانه الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وكان كما اخبر والا فلو كان كاذبا لاظهر كذبه اهل الكتاب لشدة
حسدهم عليه وعنادهم معه ونيز اگر دروغ بودى ادعاى آن منافى غرض بودى چه اهل
كتاب هرگاه دعوى او را در كتاب خود نيابند كان ذلك من اعظم المنفرات لهم عن قبول
قوله ولا يليق بالعاقل الاقدام على فعل ينافي غرضه ويمنعه عن مطلوبه وشك نيست

المنهج

در اثبات نبوت حضرت خاتم الانبیاء

کان صلی الله علیه و آله مع اهل الدنیا و الثروة فی غایة الترفع و مع الفقراء و المساکین فی غایة التواضع

لا یمکنه ذلک و دیگر آنکه با اهل دنیا و ثروت در غایت ترفع بود و با فقرا و مساکین کمال
تواضع و مهربانی داشت و هر صفات کمال انسانی که در شهرها از آفتاب اظهر است و نیز دیگر
از این صفات کمال در منزلت عظمی و مرتبت قصوی بود که هر یک از آنها علیحده تا بالغ
بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات است فضلا عن الاجتماع لجمیع تلک الصفات و
اما معجزات عقلیه آن نیز چند نوع است **الاول** انه صلی الله علیه و آله ظهر من
قبیلة و فی بلدة ما کانوا من اهل العلم و لا کان فیها احد من العلماء و الحکماء بل کانت الجهالة
غالبة علیهم و لم یذهب احد من العلماء و الحکماء الی تلک البلدة و لم یتفق له صلی الله علیه و آله
سفر من تلک البلدة الا مرتین الی الشام و کانت مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة
ذات الله و صفاته و افعاله و اسمائه و احکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه
بل اقر الکل انه لا یمکن ان یزاد علی ما ورد فی القرآن المجید من ذلک و ایضا ذکر قصص الاولین و
تواریخ الاخرین بحیث لم یتمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطا فی شیء منها و لم یقدر احد ان
یقول انه طالع کتابا او تلمذ استاذا و کانت هذه الاحوال ظاهرة معلومة للاصدقاء و الاعداء
فکل من له عقل سلیم و طبع مستقیم یعلم ان هذه الاحوال لا یتیسر الا بتعلیم الهیة و هدایة ربانیة
دوم آنکه هرگز از آنحضرت قبل از اظهار نبوت خوضی در مسائل الهیه نه بر سبیل طلب و
تعلم و نه بر سبیل افاده و تعلیم ظاهر نشده و نیز بچیزی از امور متعلقه بنبوت و رسالت
متحدث و متکلم نبوده و بر زبان مبارکش جاری نشده و دلیل بر آن است که اگر چنین نبودی
هر آینه قریش او را می‌گفتند افنیت عمرک فی التدبر و التامل و تحصیل هذه الکمالات حتی قدرت
الان علی اظهارها و چون احدی در او این طعن نکرده ظاهر میشود که شروع نکرده پیش
از اظهار نبوت در چیزی از این علوم و معلوم انه من انقضی من عمره اربعون سنة و لم

ظهر انه صلی الله علیه و آله ما کان شارعا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم

قطعیه سمعیه کتاب سنت متواتر است هرگاه نص باشد مثل فاغسلوا وجوهکم و
مثل انت خلیفتی من بعدی و مراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد بر معنی مراد
مانند لفظ ارض و ماء و اما اگر ظاهر الدلاله باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز داشته
باشد اما بر سبیل مرجوحیت مانند سماء اطلاقش بر سحاب نیز و بر سقف نیز ممکنست
پس اگر مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی نتواند بود بضم مقدمه خارجیه چه
طلب کردن حکیم بخطاب چیزیرا که خلاف ظاهر از خطاب باشد قبیحست عقلا و اگر
مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی نتواند بود مثل و انزلنا من السماء ماء چه میتواند بود
که مراد از سماء معنی ظاهری نباشد و مراد از انزال خلاف ظاهر اعنی تقلیب اسباب نزول
یا مراد از انزال معنی ظاهر باشد و از سما خلاف ظاهر ای من السحاب و از این مقوله است اکثر
تمثیلات واقعه در قرآن مجید و تواتر ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق
ثبوت ادله سمعیه است و معنی تواتر دانسته شد

فصل یازدهم از باب دویم از مقاله سوم در ذکر بعضی از خواص پیغمبر صلی الله علیه و آله و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ و بدا و تحقیق مسئله بدا

دانستی که مراتب نبوت واجبست که مشتمل باشد بر مرتبه
خاتمیت که بالاتر از این مرتبه نیست و این مرتبه مخصوص پیغمبر ماست صلی الله علیه و ثبوت این مرتبه
برای آنحضرت و ثبوت دین آنحضرت در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز قرآن مجید دالست
بر آن و هو قوله تعالی وَلٰکِن رَسُولَ اللهِ وَخاتَمَ النَّبِیّینَ و ثبوت این خاصه برای آنحضرت
مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی و نبوت بعد از آنحضرت و دوم
شمول و عموم شریعت مطهره وی مر جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع

در اثبات نبوت حضرت خاتم

و نزاعی نه که آنحضرت عاقل‌ترین ناس بود و حاذق‌ترین مردم بر مصالح و مفاسد و غرض
مطلوب پس چگونه اقدام بر چنین امری که منافی غرض او ست نمودی **و اما** نصوص وارده
در کتب انبیای متقدمین که منقول شده بعربی فمن التوریة ما جاء فی السفر الخامس جاء الله
من طور سیناء واشرق من ساعیر واستعلن من جبال فاران و مراد اخبار است از انزال
توریة بر موسی در طور سینا و انزال انجیل بر عیسی در ساعیر که مسکن وی بود و
انزال قرآن بر محمد صلی الله علیه و آله بمکه فان فاران فی طریق مکه قبل العدن بمیلین
و نصف و ما جاء ایضا فی السفر الخامس انه تعالی قال لموسی انی مقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم
مثلک واجری قولی فیه و یقول لهم ما امره به و ظاهر است که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل
که از اولاد اسحق اند بنی اسمعیل خواهد بود که قبائل عرب‌اند پس نتواند بود که مراد عیسی باشد که
از انبیاء بنی اسرائیل باشد بلکه نتواند بود مگر محمد صلعم و ما جاء فی السفر الاول انه تعالی
قال لابراهیم ان هاجر تلد و یکون من ولدها من یده فوق الجمیع و ید الجمیع مبسوطة الیه
و ظاهر است که مراد محمد است صلی الله علیه و آله چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا
و علیه السلام و من الانجیل ما ورد فی الصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی الله حتی یمنحکم و یعطیکم
فارقلیطا لیکون معکم الی الابد والفارقلیط روح الحق والیقین یعنی طلب میکنم از خدا
خود برای شما فارقلیط را که شریعت وی تا ابد با شما باشد و معنی فارقلیط کاشف الخفیات است
و مراد محمد است صلعم و ما ورد فی الخامس عشر فاما فارقلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی
هو یعلمکم و یمنحکم جمیع الاشیاء و هو یذکرکم ما قلته لکم ثم قال و انی قد اخبرتکم بهذا
قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک تؤمنوا به یعنی فارقلیط روح القدسی است که میفرستد
خدای من او را بنام من یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند جمیع اشیاء را بشما و او بیاد شما خواهد

چون نه د

الجبل الذی اوحی الله عز و جل الی عیسی بن مریم و هو علیه

الناس مشهور چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق عربیه نیستند
پس قرآن معجزه برای ایشان نتواند بود بلکه برای ایشان معجزه امریست که متواترست
بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره و قضایای مذکوره اگر
چه هر یک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون جمله مذکوره
است متواترست و نیز معجزه قرآن دلیل برای جمهور نتواند شد اما نه از سبیلی که برای
محققین از خواص شده بلکه بنا بر آنکه متواتر شده تحدی آنسرور بقرآن یعنی در معرض
معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من العرب
العرباء والمهرة الادباء مع کثرتهم کثرة الرمال وشهرتهم بغایة العصبیة والحمیة الجاهلیة فی
الجدال وتهالکهم علی المباهات وتمادیهم فی المبارات فعجزوا عن الاتیان بما یساوی او
یدانیه ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف وبذلوا
المهج والارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی معارضته لعارضوا ولو عارضوا
لاتینا الناقلون نقلوا لتوفر الدواعی علی نقل امثالها وعدم صارف عنه فی حال
من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت همگی کامل بودند در بلاغت و بالغ باقصی مراتب
فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتندی مقاتله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار
نکردندی و حال آنکه اگر معارضه واقع شده بودی هر اینه منقول شدی چه آن بغایت شدید
بنا بر آنکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه معارضه اصلا منقول نشده
پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همینست مراد از معجزه و این عمده دلیلها
هاست که موجب الزام و اسکات خصمست بلا شبهه **دلیل دوم** مجتمع بود
در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر رضیه و آداب مرضیه

فنون م
شد ۱
الظهار
کثرة
الصوارف
مقاتله بر معارضه اختیار کرده بهلاکت رسیدند نه فیه بر ع

فرق بداء و نسخ

رابع سابقه بر بعثت وی و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین نیست و نیز نص
وما ارسلناک الا کافة للناس دلیل است بر ثبوت خاصه اخیره و شبهه یهود بر امتناع
نسخ بلزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر
اشتمال بر مصلحت و تمسک ایشان بقول موسی علیه السلام که تمسکوا بالسبت ابدا
نهایت وهن است اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح و مفاسد بقیاس با شخاص و ازمان و اما
ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در سرمایه ایمان بتفصیل
مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن در این مقام شبهه دیگر هست که واجبست
دفع آن و تقریرش آنست که اگر جایز باشد نسخ لازم آید بدا چه نسخ ابطال حکمیست که ثابت بود اگر
ناسخ نمی‌بود ثبوتش باقی می‌بود مثلا هرگاه شارع واجب گرداند صوم عاشورا را بطریق عموم
در اوقات و در ثانی الحال نسخ آن کند پس صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ
و بعد از آن نیز و بظهور ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مفسده مثلا و از
مفسده اگر در وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد معلوم باشد ایجاب نیز
قبیح باشد و اگر در آن وقت مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید
بدا چه بدا ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تعالی که موجب احکام
شرعیه است روا نیست و جوابش آنست که ایجاب صوم با علم بعدم مصلحت صوم در زمان
ثانی گاهی قبیح می‌بود که مصلحت منحصر می‌بود در صوم و این لازم نیست چه گاه باشد که
مصلحت منوط باشد بتهیه و عزم بر صوم و بالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل مصلحت است نیز
تواند بود که عزم بر فعل نیز مشتمل بر مثل مصلحت فعل یا بر مصلحتی اقوی از مصلحت فعل
باشد پس قبح ایجاب لازم نیاید و از این باب است امر ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا

فترت رسل و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلاف دول و نیران ضلال مشتعل
و مردم بامور باطله مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان بود و کار عجم تعظیم نیران
و سعی ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد و عمل هند عبادت بقر و سجود شجر و حجر
یهود بر جحود بودند و نصاری حاری و سایر فرق در بوادی ضلال و جهل و امر
اودیه خیال فهل یلیق بحکمة الملک الحق المبین ان لا یرسل رحمة للعالمین و لا یبعث من
یجدد امر الدین و هل ظهر احد یصلح لهذا الشان و یؤسس هذا البنیان الا محمد بن
عبد الله خاتم النبیین و سید المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و علی عترته
الطاهرین ششم چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود و کتب منزله بر ایشان صحیح
و در آن کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمعست در آنحضرت
و آن انبیا مژده داده بودند بقدوم رسول موصوف باوصافی که ثابتست در آنسرور
پس ثابت شد صحت نبوت آنحضرت و ادله خمسه اخیره از جمله دلایل اقناعیه است که
موجب ازدیاد قوت یقین است و شیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را
امر محالی میدانسته رساله نوشته در اینجا اثبات صحت رسالت و ثبوت نبوت کرده میتوانید
چون ثابت شد امکان نبوت و وجوب وجود انبیا پس اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله
علیه و آله بنا بر ظهور امر و وضوح حال او محتاج ببیان نیست **فصل چهارم**
از باب دویم از مقاله سوم در معنی ضروری دین و بیان
ادله سمعیه بدانکه مراد از ضروری دین حکمیست که بعد از ثبوت دین ثبوت
آن حکم و کونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیة و قدر
عدد رکعات کل واحدة منهن و مثل وجوب الطهارة للصلوة الی غیر ذلک پس لا محاله

والغسل للصلوة

در اثبات نبوت حضرت خاتم

وکمالات جلیه من العلمیه والعملیه ومحاسن نفسیه وبدنیه ومحاسن نسبیه وحسبیه آنچه جزم کند عقل بامتناع اجتماع آن مگر در نبی **سیوم** هر که نظر کند در آنچه مشتمل است بر آن شریعت مطهره او مما یتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسیاسات والآداب والسنن وبداند آنچه در آنهاست از دقایق حکم و خفایای مصالح ضروریه نافعه در معاش و معاد هر آینه شک نکند در آنکه امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی سماوی **چهارم** آنحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال و قلت اعوان و ندرت انصار و خلاف بر خاست بمحاربه و منازعه و مخاصمه و مجادله جمیع اهل عالم و سکان ارض چه احاد و چه اوساط و چه اکاسره و چه جبابره و ضلالت شمرد آرای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر و غالب شد دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر گشت در جمیع اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی و عامه دشمنان با کثرت عدد عدد و فرط شوکت و حشمت در صدد منازعت و مخاصمه با او در آمده غایت مجهود و نهایت مقدور مبذول داشتند و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شرارت از نارش فهل یمکن ان یکون ذلک الا بعون الهی و تائید سماوی **پنجم** چون ثابت شد مطلق صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب ضرورت و حاجت در زمان ظهور آنحضرت زمانی بود که مردم در آن زمان محتاج ترین زمانها بودند الی وجود نبی یهدی الی صراط مستقیم و یبین سنن العدل والدین القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه از زمان فترت

بغایتی که از

خواهد آورد گفته مرا و من پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید با او گروید و ایمان بیارید و ما ورد فی السادس عشر قول لکم الان حقا یقینا ان انطلاقی عنکم خیر لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط و ان انطلقت ارسلته الیکم یعنی رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من نروم بسوی خدا خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من نروم تا بفرستم او را ثم قال اذا جاء روح الحق و الیقین یرشدکم و یعلمکم و یدبرکم بجمیع الخلق لانه لیس یتکلم بدعة من تلقاء نفسه یعنی هرگاه بیاید روح حق و یقین که فارقلیط است تعلیم شما خواهد کرد و تدبیر خواهد کرد شما را بجمیع خلقهای نیکو بنا بر آنکه از پیش خود نمیگوید بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید و من الزبور ما ورد تقلد ایها الجبار السیف فان ناموسک و شرایعک مقرونة بهیبة یمینک و سهامک مسنونة و الامم یخرون تحتک یعنی شمشیر بربند ای صاحب عظمت و جبروت بنا بر آنکه شریعت تو مقرونست بهیبت دست و بازوی تو و سهام تو تیز کرده شده اند و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتی یعلم الناس انه بشر یعنی بفرست محمد را صلی الله علیه و آله تا بدانند مردم که عیسی علیه السلام بشر است نه اله و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که و امثال هذا اکثر فی کتب الانبیاء المتقدمین بذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم و لا یقدر المخالف علی دفعها او صرفها الی ملک او نبی آخر و لا علی انکارها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم در کتب انبیای متقدمین بسیار است که مخالف قادر بر دفع و تاویل آن بپادشاهی یا پیغمبری دیگر نتواند کرد و کتمان آن نیز نتوانند نمود و الحمد لله علی ظهور الحجة و بالجملة کان علیه السلام مستجمعا للغایة القصوی من الصدق و الامانة و العفاف و الشجاعة و الفصاحة و السماحة و الزهد و التواضع لاهل

و بخط نسخه

معنی ضروری دین

اوست خ د

لا محاله آن حکم بمنزله جزو مقوّم دین باشد و یا بمنزله لازم وی پس انکار ضروری دین
انکار دین باشد بنا بر آنکه مستلزم آنست چه نفی جزو و لازم مستلزم نفی کل و ملزوم
باشد و ضروریات دین در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه
و همچنانکه منکر بدیهیات مانند سوفسطائیه خارجست از فطرت عقل منکر ضروری
دین نیز خارجست از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست و حصر
ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد و چنانکه بسیاری از احکام بدیهیه
باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات نفس بسوی آن و عدم
ملاحظه آن بآنجهت که بدیهیست یا نظری و گاه باشد که از روی غفلت انکار آن نیز
کنند و چون تنبیه بر آن کنند و رجوع بنفس خود من حیث العقل کنند و ملتفت
بآن شود جزم حاصل شود ببداهتش کذلک کثیری از ضروریات دین تواند بود که مغفول
عن کونها من ضروریات الدین باشد و چون رجوع بخود من حیث الدین کنند معلوم
شود ضروری دین بودنش و بنا بر این حصر ضروریات دین خالی از صعوبتی نیست
و من در خاطر دارم که هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده در این باب بنویسم
انشاء الله تعالی و چون این مقدمه دانستی بدانکه ادله سمعیه بر دو گونه است قطعیه
و ظنیه و مراد از قطع در مسائل سمعیه غیر قطعیست که در ادله عقلیه چه مراد از قطع در
ادله عقلیه آنست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد از قطع در
ادله سمعیه آنکه مفید جزم باشد بثبوت مدلول در دین اگرچه ثبوت در دین مستلزم
باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بوساطت ثبوت دین و قطعی عقلی آنست که
مستلزم ثبوت نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی باشد و از آنچه گفتیم ظاهر شد

شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نیز چه دلیل عقلی انست که دلالت کند بر ثبوت
مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست که دلالت کند
بوساطت سمع باشد اعم از اینکه جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی
پس دلیل سمعی قطعی انست که مقدمه سمعیه که در آنها خود باشد یا ضروری دین باشد
یا منتهی بضروری دین چنانکه قطعی عقلی انست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد
یا منتهی بضروریات و دلیل سمعی ظنی انست که یکی از مقدمات سمعیه اش نه چنین
باشد چنانکه دلیل عقلی ظنی انست که یکی از مقدماتش نه ضروری باشد و نه منتهی بضروری
بلکه مسلمی یا مشهوری یا امثال انها باشد و بباید دانست که دلیل عقلی انست که
جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی انست که یا جمیع مقدماتش سمعی باشد یا بعضی سمعی
و بعضی عقلی و قسم اول یعنی انکه جمیع مقدماتش سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی

أعنی صح

لا محاله موقوفست بر علم بصدق رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل
والا دور لازم اید پس لا اقل از جمله مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسول است که نیست
مگر عقلی و دلیل سمعی یا لفظی باشد یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند که
دلالت لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی برانند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند
بود بنا برانکه دلالت لفظی موقوفست بر ده مقدمه ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند
بود مگر ظنی **اول** معرفت لغات که منقولست بخبر احاد که نیست مگر مفید ظن
دوم معرفت نحو و نحو منقسم شود باصولی که منقولست بخبر احاد و فروع که ثابتست
بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن **سوم** علم بعدم اشتراک لفظی **چهارم** علم بعدم
تجوز **پنجم** علم حذف و اضمار **ششم** علم تقدیم و تاخیر **هفتم** علم مخصص

در اثبات نبوت حضرت خاتم

لاهل السکنة والشفقة علی الامة والمصابرة علی متاعب الرسالة والمواظبة علی مکارم
الاخلاق وقد بلغ النهایة فی العلوم الربانیة والمعارف الالهیة وتمهید المصالح الدینیة
والدنیویة وکان مجاب الدعوات مطّلعاً علی المغیبات وچون بمجموع مقدمات مذکوره مطلع شدی
قادر شوی بر نظر در مجری شش دلیل از ادله اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله الاول
انه صلی الله علیه و آله ادعی النبوة واظهر المعجزة اما ادعای نبوت فبالتواتر والاتفاق واما
اظهار المعجزة بنا بر آنکه ظاهر شده و ثابت گشته اما بر حکمای محققین وعلمای محصلین که
عالمند بعلوم عقلیه واصول معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد
الاشتمال علی اصول التوحید وحقایق المعارف ما لم یبلغ الی ادنی درجتها فلسفة الفلاسفة
السابقین ولا مشاهدة العرفاء اللاحقین فضلا عما اذا انضم الیه ما روعی فیه من
الحقایق الادبیة والدقایق العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال اوست از اصول
توحید وحقایق معارف قدری که نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه
اولین ومعرفت مشایخ آخرین با بلوغ ایشان باقصی مراتب فکر ونظر وبیان ووصول ایشان
باعلی مدارج شهود وکشف وعرفان بی آنکه ملاحظه کرده شود با اشتمال بحقایق و
دقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب با کمال مهارت در فنون بلاغت بدرجه
از درجات آن نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق ومعارف کافیست
نزد حکما وعرفا همچنانکه دقایق عربیت کافیست نزد سایر علما چه جای آنکه اعتبار
کرده شوند کلا الاشتمالین با هم واما بجمهور بسبب تواتر آنکه وی ادعای نبوت و
اظهار معجزه نموده مثل شق القمر وحنین الجذع وتسبیح الحصاة واشباع الخلق الکثیر
من الطعام القلیل ونبوع الماء بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور وفیما بین

ما تواتر من انه صلی الله علیه و آله ادعی النبوة واظهر المعجزة ذلـ

نبینا و علیهما السلام و نسخ آن بعد نه وگاه باشد که در جواب این شبهه گویند که بدا و نسخ
لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمأموربه مطلقا صادر گردد اما اگر بعد از اتیان بمأموربه واقع
شود ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید و فرق میان بدا و نسخ همین باشد و بنا بر این جواب
امر بذبح اسمعیل را تاویل کنند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید و از آنچه ما گفتیم فساد
این جواب بغایت ظاهر است چه ایجاب نظر بفرد غیر ماتی به که حکم وجوب در باب او منسوخ
شده چون متحقق شد پس بدا نظر باین فرد لازم آید و اتیان بفرد سابق دفع ایجاب این فرد
نکند پس تحقیق آنست که اتیان بفعل مأموربه در زمان بعد مقصود امر در وقت صدور
امر نیست و مع ذلک تعمیم امر بحسب اوقات و تاخیر مخصص ناسخ تا وقت ظهور نسخ بنا
بر آنست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی است که بدون آن حاصل نتواند شد و چون زمان
خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای
حکم و انتفای مصلحت و بدا اصلا متصور نشود و بنا بر این آنست که بدا در احکام اعنی ظهور
وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم
حکیم روا نیست بنا بر آنکه مستلزم جهلست و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع و بدا
باین معنی نیست که شبیه میشود بنسخ با آنکه اما بدا در افعال اعنی ظهور وجود داعی بر فعل بعد از
آنکه موجود و ظاهر نبوده باشد باین معنی که اسباب و علل بنحوی باشد که منادی بوجود
آن فعل شود هر آینه جایز است و بدا باین معنی است که امامیه قائلند بآن و احادیث ائمه
طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین ناطق است بآن بنحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علما
رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن و یا بنا بر صعوبت تقریر آن بنحوی
که دفع تشکیک و تشنیع مخالفین تواند کرد تجشم تاویل و بعضی دیگر انکار آن نموده اند

بوده ...
۳ فتح

ما و ...

بر آن ...

هشتم عدم ناسخ نهم عدم معارض نقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع
این عدمات مظنونند چه مستند نیستند مگر بعدم وجدان و عدم وجدان دلالت
قطعی نکند بر عدم وجود انست که دلالت ظنیه گاه باشد که مقترن باشد بقراین و
احوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل و چون بعضی قراین معلومه قطعیه باشد لامحاله — مقرونه
مفید قطع تواند شد پس جوانست که دلیل لفظی قطعی تواند بود و چون این جمله دانسته شد
بدانکه اجماع از ادله سمعیه است چه مراد از اجماع اتفاق اهل حل و عقد است از دین
بر امری از امور متعلقه بدین و خلافست در اینکه سبب در حجیت اجماع چیست امامیه
گویند که وجه حجیت اجماع وجوب دخول معصوم است که جایز نیست خلو زمان — برآنند
از او در اقوال مجتهدین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع از ادله سمعیه قطعیه باشد چه
قول معصوم مفید قطعست لامحاله و مخالفین امامیه برآنند که حجیت اجماع بنا بر
امتناع اتفاق امت بر خطا و اکثر مستند ند در این امتناع باخبار احاد داله بر عدم
اتفاق امت بر خطا و بعضی نیز امتناع مذکور را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر
اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مستند اجماع یا آنکه احاد است دلالت بر امتناع
اتفاق ندارد چه تواند بود که عدم اجماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه — امت
برآنند پس مستند اجماع مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند
بود و اما مذهب قائلین بامتناع عقلا بغایت ضعیفست چه ظاهرست جواز
اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی که نظری باشد و ظاهر این قائل اشتباه کرده اجماع را به
تواتر و بالجمله اجماع نزد مخالفین امامیه از ادله قطعیه نتواند بود و از جمله ادله قطعیه

بی مشارکت امور سانحه ارضیه اما جزئیاتی که اسباب وجودش از قسم دویم اعنی بمشارکت سوانح ارضیه باشد واجب نیست که صور آنها قبل از وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنا بر آنکه از جمله اسباب این امور نیست که داخل نیست در سلسله اسباب ظاهره مستقره بلکه منوطست باراده حیوانیه که سانح گردد مثلا هرگاه اسباب ظاهره مقرره تقاضا کند عروض مرض را بر مزاج زید که موجب هلاک او شود صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعای و تضرع و مانند آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال المرض وی گردد و صورت شفا مثلا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد بلکه اگر باشد بر سبیل احتمال و شرطیه باشد و اسبابی که منادی گردد بقصد و داعیه دعا از مریض اگرچه مستند است باسباب سماویه لیکن سببش قصد و داعیه را بمشارکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال ارادیه عباد پس از اسباب انضمام حالت نفسانی موجب اراده دعا نشود چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد و وجود داعی اگرچه مرتبطست باسباب ظاهره مستقره لیکن علت مستقله قصد و داعیه دعا نیست بلکه موقوفست بر مصادفات امور خارجیه و ظاهر است که مصادفات بحسب اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند اند بسلسله علل لیکن بالعرض نه بالذات و علم بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذاتست نه بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سانحه قبل از سنوح معلوم نفوس فلکیه بودن بطریق جزم و حتم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور مخصوص واجب الوجود است تعالی شانه لما اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم بذات اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و اما تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات کلیه و جزئیه که مسمی است نظر باین علم حالت قبل

بطریق

شود

داعی

کیفیت بداء

اند وعلمای مخالفین سیما امام فخر رازی در بعضی از کتب خود مبالغهٔ عظیم در تشنیع امامیه
در اعتقاد بقول بدا کرده و نسبت خلاف با ایشان در اسناد این قول بائمه طاهرین داده
وما بفضل الله وکرمه با نچه تمهید کردیم طریق تفصی از این تشنیع را که مبنی بر سوء فهم ایشان
وقلت تامل و تدبر در اینمقام است ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکتفا بهمین کرده اید هر اینه
محقق و فطن را کافی باشد لکن بجهت زیادتی استظهار اول اثبات وجوب بدا کرده بعد از آن
بیان کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوئیم اگر در عالم دعائی مستجاب تواند شد واجبست قول
ببدا چه مراد از اجابت نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا
نمیبود موجود نمیشد بنا بر آنکه اسباب بنحوی نیست که متادی بوجود او تواند شد و
عدم ترتب اسباب بنحو مذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بوجود آن مطلوب بسبب دعای
داعی متحقق شود و مراد از بدا در اینمقام نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب متادیه بوجود
او متحقق نباشد لیکن امکان اجابت دعا از ضروریات دین نیست پس وجود بدا ثابت باشد
واما بیان کیفیتش آنکه سابقا دانستی که تاثیر سماویات در حدوث حادثات در این عالم بر دو
گونه است یکی بمشارکت امور ارضیه و دیگری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و
تضرع سائل که موجب آن شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند در این عالم و عالمند
بوجود مصالح و جهات خیر چون مطلوب سائل را موافق مصلحت دانند اراده وجود آن کنند
و بمحض تصور و اراده ایشان باذن الله تعالی بوساطت اسباب عادیه صورت آن مطلوب
در ماده موجود گردد و دانستی که صورت جزئیات حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب
وعلل متادیه بوجود آنها مرتسمند در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبست ارتسام صور آنها قبل
از وجود در نفوس فلکیه جزئیاتی نیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشد اعنی بی مشارکت

[margin:] بوجود او

من ذلك قول الصادق ابی عبدالله جعفر بن محمد علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون ومخزون
لا یعلمه الا هو ومن ذلك یکون البدا ومن ذلك قول ابی جعفر ع العلم علمان فعلم عند الله
مخزون لم یطلع علیه احد من خلقه وعلم علمه ملائکته ورسله فما علمه ملائکته
ورسله فانه سیکون لا یکذب نفسه ولا ملائکته ورسله وعلم مخزون یقدم منه
ما یشاء ویؤخر منه ما یشاء وقوله علیه السلام من الامور امور موقوفة عند الله یقدم
منها ما یشاء ویؤخر منها ما یشاء ومن ذلك قول ابی عبدالله علیه السلام فی قوله تعالی
یَمحُوا اللهُ ما یَشاءُ وَیُثبِتُ فقال وهل یمحی الا ما کان وهل یثبت الا ما لم یکن ودیگر اخبار
بسیار است که اینجا مقام ذکر آن نیست و در خاطر دارم که بمساعدت توفیق رساله
علیحده در این باب نوشته شود

فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما خاتم الانبیا صلی الله علیه وآله

بدانکه فائده وغرض نبوت متعلق است بدو چیز یکی حفظ نظام نوع
انسان من حیث هو انسان یعنی نظامی که مشتمل بر خواص انسان واثار انسانیت باشد
چه بدون تحقق نبوت ووجود عدل وسیاست اگرچه نوع انسان بقائی ممکن است
اما نه بنحوی که انسان از میان سایر حیوانات ثابت تواند شد بلکه بطریق وحوش وسباع و بهائم
از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که حاجت که قابل بعقد مدینه بر شرایط مذکوره
نباشند اگرچه مشترک باشند بنوعی از اجتماع وتعاون بدنی وسیاسات ناموسیه
وسنن نبویه فانه یتخیل هذا جنس بعیدا الشبه من الناس حاسم لکمالات الناس یعنی
متحقق که تخیل کرده میشود مثال هر نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه

قبل از وجود و بعد از وجود و اینست اعنی علم با امور سابقه که داخلند در قضای علمی و
وجودی معا و در قدر وجودی که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند
در قدر علمی که عبارتست از نفوس فلکیه و اینست مراد از اینکه گفته اند که قضا قابل تغییر و
تبدیل نتواند بود بخلاف قدر که قابلست مر تغییر و تبدیل را اما قدر وجودی بنا بر آنکه و
جود کائنات لا محاله کائن و فاسد است و اما قدر علمی بنا بر امکان در مثال مذکور
مرتسم در نفس فلکی صورت هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه آن صورت واقع نشد
بلکه خلاف آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا را در مثال مذکور نظر باسباب ظاهره مستقره
که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعاء مثلا بدا گویند چه ظهور امریست که ظاهر
خلاف آن بوده باشد و صورت شفا در اسباب و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود
بلکه ظاهر بود و حال آنکه شفا واقع شد این بود تحقیق مسئله بدا و جناب مقدس رضوی
علیه و علی آبائه و ابنائه المعصومین سلام الله رب العالمین در مناظره سلیمان مروزی
از امثله وقوع بدا این حکایت ایراد نموده که بیکی از انبیای ماضین وحی آمد که پیغام
ده بملک زمان که مدت سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام آخرت تو رسیده
و مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شده تضرع آغاز
نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بر روی خاک غلطیدن گرفت و از حضرت باری بدعا
و زاری مهلت میخواست تا فرزندش که در سن صبا بود بسن رشد رسد بدعای وی
مقرون هدف اجابت شده بقبول عرض و عطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زندگی
یافت و پوشیده نماند که عد این حکایت از امثله بدا صریحست در اینکه مراد از بدا نیست
مگر معنیی که تقریر کرده شد و مؤید این تحقیق بلکه نص در آن از احادیث ظاهر بسیارست من

مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود است پس امور سابقه

خلاف آن

بلوغ

وفروع قوانین سنن وسیاسات مختلف واین قسم دوم بنحوی که انتفاع بان تمام
وشایع تواند شد بین الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع وتعلیم ودیگری باجرا
وتنفیذ وفی الحقیقة بمجموع امرین کار نبوت تمام شود ونظام گیرد وامر اول را سیاست گویند
وامر دوم را ملک وسلطنت یکی بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را ودیگری بجای
دست واین هر دو امر در هیچیک از انبیا ماضین مجتمع نبود وهر پیغمبری محتاج
بوده بپادشاهی وبعضی از انبیا مانند سلیمان علیه السلام اگرچه صاحب ملک بوده
ولیکن صاحب وضع شریعت نبوده ومراد از نبوت در این مقام اعنی در مقابل ملک و
ضع وتعیین شریعتست بلکه اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر ماست صلعم
که خاتم الانبیاست واین خاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع ومقتضیات
مرتبه خاتمیت ایست که مخصوص بانحضرتست ونیز قسم اول از قسمی امور متعلقه
بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید ومعارف بر دو گونه است یکی تعلیم بر وجه ظاهر و
دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند که علم کلام اوست ودوم را برهان
باصطلاح حکمت وان یقین است بعرف شرع که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسومست
بعلم حکمت وفلسفه نتیجه اوست وراه ظاهر وراه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد
ازین دو طریقه تواند بود لیکن باعتباری دیگر ورای اعتبار مذکور در مقدمه وبالجمله
هیچیک از سایر انبیا علی نبینا وعلیهم السلام سالک طریقه دوم در دعوت خلایق بسوی
او نبوده اند بلکه دعوت ایشان منحصر بوده در طریقه اولی ولهذا اکثر کتب وصحف منزله
برایشان خالی بوده از انچه قران مجید مشتملست بران از اصول توحید ومعارف باتم وجوه
تحقیق وبجهت سلوک طریقه دوم جماعتی دیگر بوده اند از خواص خلایق که بارشاد انبیا

ویقین بعرف شرع

باشند با نوع انسان و فاقد باشند هر اینه مر کمالات انسانی را و غرض دوم سیاقت

افراد انسانی بسوی خدای تعالی بتعلیم کردن اصول توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف

الهیه و معالم حقیقیه و بتطهیر و تزکیه نفوس ناطقه از ادناس بشریه و عوایق طبیعیه کما قال

عز من قائل هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی

از ایشان تا بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب الهی را و تعلیم کند بایشان طریق تزکیه و

تطهیر نفوس ناطقه را بحکمت و آداب سنت که مشتملست کتاب الهی بر آن و بتحقیق که ایشان

پیش از بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در ضلالتی بغایت

ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام بودند چنانکه عرب یا ارباب ملل و

اصحاب تحریف و تبدیع مؤدی باشراک و ارتداد در دین چنانکه اهل ملل از

یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور شرایع راجع است باین هر دو فایده و پوشیده

نیست که اهم غرضین و اتم فایدتین فایده ثانیه است که غایت وجود نوع انسان

انواع

که افضل کاینات است اوست و فایده اولی بالحقیقه خادم فایده ثانیه است پس هر

شریعتی واجب الاشتمال است بر دو گونه امور یکی امور متعلقه باصول توحید

و تحصیل معارف که غایت حکمت نظریست و دیگری امور متعلقه بتهذیب

اخلاق و در غایت قوانین سیاست که غایت حکمت عملیست و قسم اول از این

دو گونه امور مشترکست میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نبود

و قسم دوم لا محاله مختلف شود بحسب اختلاف اوقات و اشخاص و لهذا جمیع شرایع

در اصول توحید و معارف متفقند و در خصوص عبادات و آداب و عادات

خود بدیگری **دوم** پیغمبری که همان نبوتش منحصر در نفس خود باشد و مبعوث
بدیگری نباشد لیکن ببیند ملک را در خواب و شنود آواز او را و در بیداری مشاهده ملک نکند
و برا و امامی باشد یعنی تابع پیغمبر دیگر باشد چنانکه لوط نسبت با براهیم علیه السلام
و مراد از امام آنست که تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و این معنی در انبیا
نیز متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر دیگر نباشد امام باشد و از اینکه اعتبار فرموده
در طبقه دویم برؤیت در منام و سماع کلام را ظاهر میشود عدم شرط طبقه اولی بقرینه
مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد نه سماع کلام لیکن در منام **طبقه سوم** پیغمبری
که مشاهده ملک و سماع کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه کم
باشند و خواه بسیار لیکن برا و امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد مانند یونس
که تابع شریعت موسی علیه السلام بود و حق عز من قائل در قرآن فرموده وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ
أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ یعنی یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام
می فرمایند که آن زیاده سی هزار بودند **طبقه چهارم** پیغمبری که مشاهده ملک و سماع
کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم و سایر اولی العزم و حضرت
میفرمایند که ابراهیم نخست نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تعالی فرمود إِنِّي جَاعِلُكَ
لِلنَّاسِ إِمَامًا و در حدیث دیگر آمده که خدا تعالی ابراهیم را نخست مرتبه بندگی داد
بعد از آن مرتبه نبوت عطا نموده و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرموده و بعد از آن
خلعت خلت در او پوشانیده و بعد از آن بمرتبه عظیم امامت رسانیده و بالجمله چون
ابراهیم مرتبه امامت یافت مسئلت نموده که از ذریت من نیز امام بگردان حق تعالی فرموده
که عهد من یعنی امامت بظالمان نمیرسد و حضرت میفرمایند که یعنی هر که عبادت بت کرده

نیز لیکن در بیداری

اعتبار

انبیا خوض در آن ننموده اند و این جماعت موسومند بحکما و فلاسفه قدمین و جمع میان

ظاهر و باطن و جدل و برهان و حکمت در کلام مخصوص بپیغمبر ما است صلی الله علیه و آله نه

باین معنی که از برای هر کدام طریقه علیحده مقرر نموده بلکه باین معنی که سلوک طریقه واحده

کرده و جمع بین الطریقین که هر کدام از آن بحسب مناسبت خود انتفاع در طریقه خود یابند

چنانکه مخفی و فطن بلیه ذنا مل در آیات بینات قرآن مجید حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر نموانند

شد چه جمیع حقایق و معارف در او بذکر تمثیل و ضرب امثال ادا شده که خواص از آن

بتحقیق پی برند و عامه از نصوص مثال مطابقه به پرتوی از جمال الحقایق بهره ور گردند فصل

هفدهم از باب دوم از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیا و رسل و فرق میان رسول و نبی و امام و محدث و اولوالعزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولی العزم

در کافی بروایت هشام ابن سالم و غیره آورده که قال ابو عبد الله علیه السلام

الانبیاء والمرسلون علی اربع طبقات فنبی منبأ فی نفسه لا یعدو غیرها و نبی یری فی النوم

ویسمع الصوت ولا یعاینه فی الیقظه ولم یبعث الی احد وعلیه امام مثل ما کان ابرهیم علی

لوط علیهما السلم ونبی یری فی منامه ویسمع الصوت ویعاین الملک وقد ارسل الی طایفة

قلوا او کثروا وعلیه امام کیونس قال الله لیونس وارسلناه الی مائة الف او یزیدون قال

یزیدون ثلاثین الفا وعلیه امام والذی یری فی منامه ویعاین فی الیقظه وهو امام

مثل اولی العزم وقد کان ابرهیم نبیا ولیس بامام حتی قال الله له انی جاعلک للناس اماما

قال ومن ذریتی فقال الله لا ینال عهدی الظالمین یعنی من عبد وثنا او صنما لا یکون اماما ترجمه

این حدیث بنحوی که مفید مقصود باشد در این مقام آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند

اول پیغمبری که خبر داده شود بامور متعلقه بخود تنها و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود

جامع

وازایشان مستفید می‌شدند واما عدد انبیا ابن بابویه رحمه الله علیه در کتاب اعتقادات

امامیه صد و بیست و چهار هزار ذکر کرده و در شرح مقاصد مذکور است از ابی ذر غفاری

رضی الله عنه که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه وآله که عدد انبیا چند بود فرمود مائة

الف و اربع وعشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند فرمود ثلثمائه وثلثة عشر جما غفیرا

وبعد از آن نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصر است چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال

بر شرایط معتبره نیست مگر مفید ظن و آن مخالف قول خدای تعالی است که منهم من قصصنا

علیک ومنهم من لم نقصص یعنی قصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی را ذکر

ذکر نکرده ایم پس هرگاه خدای تعالی احوال بعضی انبیا ذکر نکرده باشد برای پیغمبر چگونه

حصر عدد انبیا تواند کرد وجوابش آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم بیان عدد نیست

پس حدیث منافی نص قرآن نباشد ونیز گفته که حصر عدد بطریق ظن محتمل اثبات نبوت

من لیس بنبی است اگر عدد انبیا در واقع اقل باشد از عدد منصوص و محتمل نفی نبوت عمن

هو نبی اگر اکثر باشد یعنی بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم آید وجوابش آنست که ثبوت

بر سبیل ظن منافی نفی بر سبیل مرجوحیت نیست و موافقت مظنون مخالف مخالفه

مرجوح نه **فصل هیجدهم از باب دویم از مقاله سوم در ذکر اختلاف**

ناس در عصمت انبیا و ملائکه و اختلاف در تفضیل انبیا بر ملائکه

پیش از این دانسته شد وجوب عصمت انبیا وامت بعد از اتفاق بر وجوب اصل عصمت

مختلفند در کیفیت آن واختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه منصور شود یکی

در اموری که متصور شود اعتبار عصمت در آن امور دویم در زمانی که معتبر شود وجوب

عصمت در آن زمان بدان که در این مسئله دو مقام است **مقام اول** اموری که واجبست اعتبار

پیغمبر

معنی رسول و نبی و اولوا العزم

کرده باشد و وقتی از او فات قابل مرتبه امامت نیست و نیز مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد باقر و از جناب مقدس رضوی علیهما السلام روایت کرده اند و در حدیثی دیگر همین معنی از ابی جعفر و ابی عبد الله علیهما السلام وارد شده که قال قلت اصلحك الله کیف نعلم ان الذی رای فی النوم انه حق وانه الملك فی بعض النسخ انه من الملك قال یوفق لذلك حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت که چون معلوم میشود انرا که در خواب بیند که آنچه دیده حقست و آنکه دیده ملکست حضرت فرمود هر اینه موفق خواهد شد از جانب خدا تعالی در شناختن و دانستن این و فی حدیث اخر واما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع ولا یعاین ولا یری فی منامه یعنی محدث انست که ملك حدیث با او کند و او شنود حدیث ملك را لیکن مشاهده ملك نکند و در خواب نیز ملك را نه بیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که نبی اعمست از رسول و رسول اعمست از اولی العزم پس هر که خبر داده شود از جانب خدای تعالی بی‌واسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد بغیر و خواه نه و خبر دادن خواه بالهام باشد

یا آنچه شنیده از ملك

و مراد از وحی سماع کلام است خواه در یقظه و خواه در منام خواه با رویت ملك و خواه با عدم آن و رسول انست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع پیغمبر دیگر باشد و خواه نه واولوا العزم انست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و این مرتبه امامت باشد

و خواه بوحی

در پیغمبر و اولوا العزم پنج تن باشند کما ورد فی الکافی عن ابی عبد الله علیه السلام سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوا العزم وعلیهم دارت الرحاء نوح وابراهیم وموسی وعیسی ومحمد صلی الله علیه واله وعلی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم پیغمبران و ائمه این پنج تن بودند که اولوا العزم بودند و بر ایشان گردید آسیای نبوت یعنی ایشان بجای مرکز آسیای نبوت بودند چنانکه اجزای آسیا دور مرکز گردد سایر انبیا دور ایشان میگشتند یعنی تابع ایشان بودند و از

روی فی الکافی

نبوت

مقام دوم در زمان وجوب عصمت امامیه بر آنند که واجبست اعتبار عصمت بزمان
از اول عمر تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر آنند که عصمت مخصوص است
بنبوت فاما قبل البعثة فهی غیر واجبة و جوز اثبات وجوب نبوت و وجوب عصمت از
طریق وجوب لطف کرده شد شك نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است
ادخلست در لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله
ممکنست لما عرفت من خصایص النبوة پس حق مذهب امامیه باشد فی کلا المقامین
اعنی وجوب عصمت در تمام عمر و در جمیع امور مط سواء کان ما یتعلق بالاعتقاد او
بالتبلیغ او بالفتوی او بالاحوال او الافعال و نیز واجبست اتصاف نبی بجمیع صفات
کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و نزاهت وی از جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله
و عیوب و امراض منفره لکون ذلك داعیا الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و
التاسی به فیکون اقرب الی الغرض المقصود من البعثة فیکون لطفا لا محالة واجبا
لا یجوز علی الله ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و تنزه مذکورین وقوع خلافی معلوم
نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع اشاعره و اشاعره چون قائل بوجوب لطف نیستند
استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا
لازم آید مفاسدی چند که معلومست انتفای آن یا مطلقا و یا بنص و اجماع **اول**
حرمت اتباع **دوم** رد شهادت **سوم** وجوب منع و زجر لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهی عن المنکر **چهارم** استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم **پنجم** عدم استحقاق
نبوت لقوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوتست یا امامت که دون نبوتست
ششم کونهم غیر المخلصین لان المذنب قد اغواه الشیطان و المخلص لیس کذلک لقوله

در عصمت انبیاء

اعتبار عصمت دران امور وان بر چهار نوع است **اوّل** ما یتعلق بالاعتقاد وجمیع امت متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر مگر طایفه از خوارج که تجویز صدور ذنب از انبیا کنند و هر ذنبی را کفر دانند فبهذا الطریق تجویز صدور الکفر عنهم **دوم** ما یتعلق بالتبلیغ وخلافی نیست در وجوب عصمت فیما یتعلق بالتبلیغ لا عمدا ولا سهوا والا لم یبق الاعتماد علی شی من الشرایع کذا قال الامام وقال فی شرح المقاصد وقد جوزه القاضی سهوا **سوم** ما یتعلق بالفتوی و متفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا عمدا لا سهوا اگرچه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند **چهارم** ما یتعلق بافعالهم واحوالهم ومختلف شده اند امت درین نوع بهفت مذهب **اوّل** مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره وکبیره را بر انبیا **دوم** مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه نباشد مثل سرقه لقمه والتطفیف بحبه **سوم** مذهب حنابله که تجویز کنند صدور ذنب بر سبیل خطا در تاویل لا به **چهارم** مذهب جماعتی که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را بعمد وبتاویل لیکن تجویز کنند بر سبیل سهو ونسیان ومعاقب دانند انبیا را برین سهو ونسیان لان علومهم اکمل فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ **پنجم** مذهب جمهور اشاعره که تجویز نکنند صدور صغایر وکبایر را عمدا الا علی سبیل السهو کما قاله الامام فی الاربعین ویا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمدا ولا سهوا وتجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قال شارح المقاصد **ششم** مذهب امام الحرمین من الاشاعره وابی هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نیز کنند **هفتم** مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیره ولا الصغیره لا بالعمد ولا بالتاویل ولا بالسهو والنسیان

در فتوی

والتطفیف
التطفیف نقصان المکیال

آنکه حق سبحانه وتعالی ستار وغفار است و امر کرده ما را بستر واخفا جواب گوئیم که

تا دلالت کند بر صدق وراستی انبیا که ایشان تقصیر در تبلیغ نکرده اند وهر چه بر ایشان

نازل شده اظهار آن کرده اند اگر چه زلات ایشان بوده باشد ونیز عبرتی باشد مر امتان را

وببینند که انبیا با جلالت شان وعظمت قدر وکثرت طاعات چگونه ملتجی و

مضطرب می شدند بتضرع وتوبه واستغفار بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر

میشده این بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند

قادر بر افعال شاقه وامتناع نیست در ایشان از دواعی شهوت وغضب بنا بر ظاهر

اما واجبست عصمت ایشان یا نه اختلاف کرده اند وظاهر عصمتست بنا

بر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده مانند قوله تعالی بل عباد مکرمون

لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون الی قوله وهم من خشیته ربهم مشفقون

وقوله تعالی وهم لا یستکبرون یخافون ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله

لا یستکبرون عن عبادته ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنهار لا یفترون

ودر احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین نصوص کثیره وارد است در عصمت

ملائکه بنحوی که مفید یقین است ومتمسک جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه

بشبهه چند که اعظم آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس بودن او از ملائکه

بدلیل آنکه امر بسجود مر او را در قوله تعالی واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم وبنا بر این

معاتب شده بقوله تعالی ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک وبدلیل صحت استثنای وی در قوله تعالی

فسجدوا الا ابلیس وجواب منع بودن ابلیس است از جمله ملائکه بدلیل قوله تعالی

کان من الجن ففسق عن امر ربه وداخل کردن وی در ملائکه بر سبیل تغلیبست بنا بر آنکه

لقوله لَأُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ هفتم کونهم من حزب الشيطان
هشتم عدم کونهم مسارعين في الخيرات معدود بن عند الله من المصطفين الاخيار
اذ لا خير في الذنب و لا لنا اين ادله بر وجوب عصمت محل نظر است کما قال في شرح المقاصد
چه وجوب اتباع در غير ما يتعلق بالشريعة و تبليغ الاحكام ممنوع است و شهادت
مردود نيست مگر بکبيره يا اصرار بر صغيره من غير انابة و لزوم و وجوب زجر و منع و استحقاق
عذاب و لعن و ذم و لوم نيست مگر بر نقلي بتعمد و علم انابت و مع ذلک فلا يتأذى
به النبي بل يتبهج و بمجرد فعل کبيره سهوا يا صغيره ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين و لا
من الذين اغواهم الشيطان و لا من حزب الشيطان و لا يخرج من المسارعين في الخيرات و لا من
المصطفين الاخيار سيما مع الانابة و نيز اشاعره را دليلي بر وجوب اتصاف نبي بصفات
کمال و نزاهت از عيوب و صفات نقص نيست اگر چه از شروط نبوت شمرده اند
اما جمع کثيري که واجب ندانند عصمت انبيا را على الاطلاق بلکه تجويز کنند ذنب را
مطلقا يا صغيره را عمدا استدلال کرده اند با نچه مشتمل است بر او قصص انبيا که واقع
است در قران مجيد و يا منقول شده بروايات از نسبت ذنب و معصيت بانبيا و از ذکر
توبه و استغفار که صادر شده از انبيا و جواب نزد اشاعره بحمل کردن انهاست بر صدور
بر سبيل سهو و نسيان و يا بر صدور قبل از بعثت و نزد اماميه بحمل کردن بر ترک اولى
و يا اينکه اشتغال بفضول مباحات نسبت با نبيا چون اشتغال بسيئات است نظر
بما و مونيد اين است انچه مشهور است که حسنات الابرار سيئات المقربين و در شرح
مقاصد اورده که اگر سوال کنند که سبب چيست که زلات انبيا در قران مجيد وارد
شده بحيثيتي که با على صوت قرائت کرده ميشود و همه بران مطلع ميشوند و حال انکه

والمرسلين والفضل بعدی لك یا علی وللائمة من بعدك وان الملائكة لخدامنا وخدام محبینا الحدیث و موافق این در احادیث ظاهر بسیار است و تمسك فرقه ثانیه نیز بوجوهی چند است نقلی و عقلی اول مدح حق سبحانه ملائكه را با مثال آنچه گذشت دوم قوله تعالی قُل لا اقول لكم عندی خزائن الله ولا اعلم الغیب ولا اقول لكم انی ملك و ظاهر ان مثل هذا الكلام انما یحسن اذا كان الملك افضل سیوم قوله تعالی ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكین یعنی نهی نكرد شما را ای آدم و حوا خدای شما از اكل شجره منهیه مگر بجهت اینكه مبادا از تناول شجره بمرتبه ملكی ترقی كنید و ظاهر است دلالتش بر افضلیت ملك چهارم قوله تعالی علمه شدید القوی یعنی تعلیم كرد محمد را صلی الله علیه واله شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم از متعلم پنجم قوله تعالی لن یستنكف المسیح ان یكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون چه مراد اینست كه نه مسیح استنكاف از عبودیت او دارد ولا من هو ارفع درجة منه چنانكه عرف شاهد است بر این ششم اطراد تقدیم ذكر ملائكه در قرآن بر ذكر انبیا مثل كل آمن بالله وملائكته ورسله الآیه الی غیر ذلك ولا یعقل له وجه سوی الافضلیة هفتم ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصی وما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب اول اینست كه مدح دلالت بر فضیلت كند نه بر افضلیت و از دوم آنكه این وقتی نازل شد كه قریش استعجال عذاب موعود میكردند و مراد اینست كه من ملك نیستم یعنی در وقوف و شدت تا انزال عذاب توانم كرد و نه با علم بوقت نزول عذاب با خبار خدا بیواسطه حاصل تواند شد و از سیم آنكه تمنی نبود

انکه ملتهای دیگر را در میان ملائکه بود شبهه دوم قصه هاروت وماروت
است که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده وان قصه مشهور است ودر جواب این
شبهه امام فخر رازی در تفسیر او ورده که لیس الامر کما یتوهم فی تلک القصة الخبیثة بلکه
حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران از زبان تلقی امور مغیبه از شیاطین مینمودند
ودر میان مردم القا میکردند ومشتبه میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه
ملکین را بنزول که تعلیم سحر بمردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا وسحره والیه
الاشارة بقوله تعم حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر بشما بجهت ظهور فرق میان
سحر ووحی کنیم پس مبادا که شما استعمال آن در اغراض فاسده خود کنید وکافر شوید ومؤید
این کلام از حضرت مقدس رضوی ع روایت شده واما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده
اند وروحانیات صرفه شک نیست در عصمتشان بنا بر آنکه ایشان از شوائب شهوة
وغضب ومؤید این است آنچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من نور واما
تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیاء از جمله خلافیست مستقر میان متکلمین شیعه
وجمهور اشاعره بر مذهب اولند ومعتزله وقاضی ابوبکر باقلانی وابو عبد الله الحلیمی من
الاشاعره بر مذهب ثانی ومتمسک فرقه اولی بوجوه نقلیه وعقلیه مانند امر ملائکه بسجود
آدم وتعلیم آدم اسما را بملائکه واصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان که ملائکه از جمله اند
ومانند وجود قوای متضاده من الشهوة والغضب فی الانبیاء دون الملائکة واز جناب مقدس رضوی ع
نقل شده از آبای طاهرین از پیغمبر صلی الله ع که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی ولا اکرم علیه منی
امیر المؤمنین ع فرمود که گفتم یا رسول الله فانت افضل او جبرئیل آنحضرت فرمود که یا علی ان الله تع فضل
انبیاء المرسلین علی ملائکة المقربین وفضلنی علی جمیع النبیین والمرسلین

خود ع

مباحثهٔ یهودی شامی با حضرت امیر علیه السلام

ای امت محمد شما نگذاشتید برای هیچ پیغمبری درجه و برای هیچ رسولی فضیلتی مگر آنکه
انتحال آن برای پیغمبر خود کردید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه پس قوم از عجز از جواب
ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی بن ابی طالب علیه السلام نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة
ولا مرسلا فضیلة الا وقد جمعها لمحمد صلی الله علیه و آله و زاد محمدا صلی الله علیه و آله علی
الانبیاء اضعافا مضاعفة پس یهود گفت تو جواب من خواهی گفت فقال علیه السلام نعم انا ذاکر
از فضایل آنحضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان بآن و مذلتی باشد مر شک
کنندگان را در فضایل وی انه صلی الله علیه و آله اذا کان یذکر لنفسه فضیلة قال و لا فخر و
من ذکر کنم برای تو فضایل وی را بی آنکه مستلزم عیبی و منقصتی باشد برای انبیا و لکن شکرا
لله علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه و آله پس یهودی گفت من از اینک سؤال میکنم تو مهیای جواب
باش حضرت فرمود بیار هر چه داری یهودی گفت حق تعالی ملائکه را سجده آدم فرموده فهل
فعل لمحمد شیئا من هذا حضرت فرمود لقد کان ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله افضل
من هذا چه سجده ملائکه مر آدم را سجده عبودیت نبود بل کان اعترافا بفضیلة و رحمة من
الله له و بتحقیق که بیشتر از این تعظیم درباره محمد صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه
در مقام عظمت و جبروت خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده و کذا الملائکة
باجمعها و مؤمنان را تعبد فرموده بصلوات فرستادن بوی و یعنی علیه السلام بذلک
قوله تعالی ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا
تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته حضرت فرمود که با پیغمبر ما
کرد چیزی که اعظم از این بود من غیر ذنب حیث قال لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و
ما تأخر یهودی گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت در پیش او رفیع کرد اینها

الانتحال الادعاء قول او شعر یکون قائله غیره و انتحل فلان شعر غیره اذا ادعاه لنفسه والانتحال النسبة بالباطل

فقال علیه السلام

لمحمد ـ ل

رحمة ـ ل

تمویهی بود از شیطان که بخیال آدم و حوا افکند که آنچه مشاهده است در ملک از حسن صورت

و کمال قوت حاصل نتواند شد بسبب اکل شجره و از چهارم آنکه تعلیم از خدای تعالی بود و

شدید القوی نبود مگر واسطه و از پنجم آنکه مراد اولویت ملائکه است از عیسی در استنکاف

از عبودیت اذ عیسی لم یکن له اب فقط والملائکة لیس لهم اب ولا ام و از ششم بجواز آنکه تقدیم

فی الذکر لتقدمهم فی الوجود و یا بنا بر آنکه ایمان بملائکه بسبب آنکه غایبند از حواس اهم است

از ایمان بانبیا و از هفتم ان هذا لا یمنع کون الانبیاء افضل لجهات اخر کقهر المضاد والمنافی

وتحمل المتاعب والمشاق الی غیر ذلک و کلام در این ادله و اجوبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است

چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانکه مذهب حکماست تحقیق آنست

که در بیان مرتبه خاتمیت گذشت

مذکور شد در افضلیت

فصل نوزدهم از باب دویم از مقاله سیوم

در بیان فضیلت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از جمیع انبیا صلوات الله علیهم

و بیان آنکه هر فضیلتی که ثابت بود برای هر پیغمبری ثابتست برای آن

حضرت با زیادتی

اما فضل آنحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابتست

بثبوت مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما استجماع آنحضرت مر فضائل سایر انبیا را

علی سبیل التفصیل بیانش آنست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام فرموده و ما

نقل کنیم مضمون آنرا علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلال

بغرض ما در این مقام و آنچنان است که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم عن ابیه

عن آبائه عن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلم که یکی از احبار یهود شام که توریة و انجیل

و زبور و صحف انبیا علیهم السلم خوانده بود و عارف شده بدلایل ایشان آمد بمجلسی

که بودند در آن اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله و فیهم علی ابن ابی طالب علیه السلم و گفت ای

جاء الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله صلعم

شد و نفرین کرد پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب و سخط بودند
چون محتاج بباران شدند دعا کرد و رحمت طلبید و دعای وی مستجاب شده
چندان رحمت آمد که از کثرت باران بتنگ آمدند و استدعا نمودند که بایستد
آنسرور تبسمی نموده فرمود که هذا سرعة ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا
علینا پس باران بر حوالی مدینه و بر کشت و زرع میبارید و بر شهر قطره نمی آمد یهودی گفت
اینک هود عم از خدا تعالی بر قوم خود نصرت طلبید حق سبحانه و تعالی بادی فرستاد
و قوم او را هلاک کرد حضرت فرمود خدا تعالی پیغمبر ما را بیش ازین کرامت کرد چه
فرموده
روز خندق بر هلاک دشمنان وی بادی فرستاد و ملائکه نیز فرستاد کما قال
یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا علیهم ریحا و جنودا
لم تروها یهودی گفت اینک صالح علیه السلام خدا تعالی بجهت او ناقه از سنگ بیرون
آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود خدا تعالی به پیغمبر ما بیش ازین کرامت کرد
چه ناقه صالح با او بسخن نیامد و گواهی نداد بر نبوت وی و پیغمبر ما روزی در حضور
اصحاب ناقه بزبان در آمد و شکایت کرد از اصحاب خویش که مرا چندان کار فرموده که
پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام آنسرور صاحب ناقه را طلب
فرموده شتر را ازو درخواست نمود و رها کرد و نیز روزی شتری دیگر بزبان آمد
گفت فلان مالک من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده و صاحب من فلانست
یهودی گفت اینک ابراهیم علیه السلام متیقظ و متنبه شد بمعرفت خدا تعالی و
استدلال کرد بر وجود او و علی گفت ثبته ابراهیم عم در پانزده سالگی بود و پیغمبر
ما صلی الله عم هفت ساله بود که قومی از نجران نصاری بمکه آمده بعضی از ایشان

کردانید واورا الطعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان پیغمبر ما اکرم
افضل از این حیث قال تعم ورفعنا لک ذکرک وطعام داد اورا از تحفه بهشت در زمان
حیات چه روزی انس ور منتظر بود از رجوع جبرئیل امد وجامی اورد که در او تحفه جنت
بود وچون بدست انس ور داد جام وتحفه هر دو بتسبیح در امدند وتهلیل کردند
پس انس ور بدست اهل بیت خود داد باز تسبیح وتهلیل میکنند خواست که بعض
از اصحاب خود نیز دهد جبرئیل نگذاشت وگفت تحفه جنت نشاید جز نبی را یا وصی
نبی را پس انس ور آن تحفه تناول کرد وما نیز تناول کردیم ومن هنوز می یابم حلاوت انرا
در کام خود یهودی گفت اینک نوح که صبر کرد در راه خدا تعالی جفای قوم خود را
حضرت فرمود پیغمبر ما نیز صبر نمود وعذاب قوم خود خواست در وقتی که تکذیب وی
نمودند وازمیان خود بیرون کردند وسنگباران نمودند وساحر ودیوانه بجای اوردند و
خدا تعالی ملک الجبال را فرستاد که باذن محمد صلی الله ع کوه را بشکافد وبر سر قوم فرود
اورد وهلاک کند انس ور اذن نداد وگفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان باشم
خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح چون مشاهده کرد غرق
وهلاک قوم خود را محبت قرابت وی برانگیخت امد ونجات فرزند در خواست کرد که رب
ان ابنی من اهلی حقسبحانه فرمود که فرزند غیر صالح اهل تو نباشد وپیغمبر ما چون
مامور شد بجهاد قوم شمشیر در ایشان نهاد وهیچ رقت برا قربای خود نکرد الا اصبرکلام خود
در راه خدا بیشتر باشد یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا کرد وخدای تعم دعوت
اورا قبول نمود چندان باران از اسمان امد که قوم او هلاک شدند علی ع فرمود پیغمبر
ما نیز چنین کاری کرد لیکن تفاوت عظیمست میان این دو امر چه نوح غضبناک شد

معجزات پیغمبر صلی الله علیه و آله

که صفیه محزون می شد میگذاشتم حمزه را در دامن احد حتی یحشر من بطون السباع وحواصل
الطیور یهودی گفت ابرهیم را قوم در آتش افکندند و او صبر کرد و آتش برو برد و سلام کرد امیر
گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در بزغاله مسموم ساخت حق تعالی آن سم را در جوف مبارکش
برد و سلام کردانید یهودی گفت اینک یعقوب را حق تعالی عظیم کردانید از خیر نصیب او را
واسباط او را از صلب او و مریم بنت عمران را از نسل او برآورد امیر فرمود حق تعالی فاطمه
سیدة النساء و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما کردانید یهودی گفت یعقوب
صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر فرمود حزن یعقوب
تلاقی در عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما را در حیاتش قبض روح شد و وی
مطلقا اظهار جزع و حزن ننمود و گفت تحزن النفس و یجزع القلب و انا علیک یا ابرهیم لمحزون
ولا نقول ما یسخط الرب یهودی گفت اینک یوسف را بچاه افکندند و بر تلخی فراق
صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معصیتی از او در وجود نیاید امیر فرمود که اگر
یوسف حبس سجن یافت آنحضرت نیز سه ساله محبوس شعب بود و فراق اهل و مال
و اولاد را با مهاجرت حرم خدا تعالی جمع نموده و حق تعالی او بجهت تسلی خاطرش خوابی
نمود و رؤیای او را راست کردانید کما قال تعالی لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ و اگر یوسف را در چاه انداختند آن سرور نیز در غار بود یهودی گفت
اینک موسی بن عمران را حق تعالی توریة داد که در او حکمت و موعظه بود حضرت فرمود
که پیغمبر ما را فاضلتر از آن عطا نمود چه سوره بقره از قرآن در برابر انجیل است و
طواسین و طه و حوامیم و نصف مفصل بازای توریة و نصف دیگر مفصل و تسابیح در
مقابل زبور و سوره بنی اسرائیل و برائة موازی صحف ابرهیم و صحف موسی و زاده

علیه السلام کرده

ابراهیم ع

لمحزون ن

را است ع

فضائل پیغمبر صلی الله علیه و آله

ایشان نمرود را دیده باوصاف و علامات که در کتب خوانده بودند شناخته
از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و اشاره بزمین کرده گفتند ما هذه فرمود
ارض پس اشاره باسمان کردند گفت سما گفتند فمن ربهما قال الله و گفت شما گمان شک
دارید هم درباره خدا تعالی ای یهودی نمرود در صغر سن متیقظ بود بتوحید و حال
انکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید بیخبر یهودی گفت ابرهیم محتجب شد از
نمرود بحجب ثلثه حضرت فرمود پیغمبر ما محتجب شد از کسانی که قاصد قتل او بودند
بحجب خمسه اول قوله تعالی وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا دویم وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا سیم فَأَغْشَيْنَاهُمْ
فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ چهارم وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا پنجم وَجَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ
مُقْمَحُونَ یهودی گفت ابرهیم نمرود را مبهوت گردانید و ملزم ساخت کافر را ببرهان نبوت حضرت
فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی بن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان
پوسیده در دست داشت و گفت یا محمد من یحیی العظام وهی رمیم فقال یُحْيِيهَا الَّذِي
أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ پس او بازگشت در حالتی که مبهوت بود یهودی
گفت ابرهیم بتهای قوم را شکست امیر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت
زیر انداخته بشکست و در جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر برانداخت
یهودی گفت ابرهیم فرزند خود را در راه خدا تعالی در معرض قربان در آورد امیر فرمود
پیغمبر ما مصیبتی از ان عظیمتر کشید چه فرزند ابرهیم نجات یافت و عم پیغمبر ما
اسد الله و اسد رسول الله حمزه سید الشهدا را در برابر انحضرت در راه خدا تعالی
شهید ساخته مثله کردند و صبر کردند و اظهار تحسر نفرمود و گفت اگر نه ان بودی که

فانصرف مبهوتا

معجزات حضرت

منهم بغیر قتلة صاحبة یوم واحد چه ولید کذشت بمردی که مردی از خزاعه بر تیرش نشانده
وکذاشته بود که خشک شود خواست بردارد شظیه از آن بر اکحلش آمده بکسیخت فمات
وهو یقول قتلنی رب محمد وعاص بحاجتی بیرون رفت سنکی از زیر پای او بیرون رفته
بیفتاد و پاره پاره شد و او نیز میکفت قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش پیرون
رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل بامر ملک جلیل سرش کرفته بر ساق شجر میزد
تا بمرد و میکفت قتلنی رب محمد و ابن حارث که پیغمبر بروی نفرین کرده بود که نابینا
شود و پسرش برو بکوید رفته بود بموضعی که ناکاه جبرئیل نازل شد برک سبزی در دست
و بر روی او میزد تا کور شد و ماند تا پسرش برای او کریست و ابن طلاطله بیرون رفت
در وقتی بغایت کرم و محتول بحیلتی شده آب کشتاهل خانه منع از دخولش کردند فریاد
کرد که من حریم ایشان بقتلش مبادرت کردند و همه این امور در ساعت واحده بوقوع
پیوست و آنچنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده کفتند تا وقت ظهر ترا
مهلت دادیم اکر بر کشتی از این سخن خوب و اکر نه ترا بقتل میرسانیم پس آنحضرت بمنزل
خود آمده در بربست و اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده آیه آورد که فاصدع بما
تؤمر واعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت
کفت یا جبرئیل چکونه باک ندارم با تهدید که مستهزئین کردند کفت انا کفیناک المستهزئین
حضرت فرمود که الان نزد من بودند کفت من نیز کفایة امر ایشان کردم و اما بقیه
فراعنه در بدد بسزای خود رسیدند یهودی کفت برای موسی عصا ثعبان کردید
امیر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از آن شد و آن چنان بود که مردی از ابی جهل طلبی داشت
روزی طلبیده خود نمود و ابو جهل پروای او نمی کرد و مشغول بشرب خمر بود یکی از

وهو یقول

طلاطله

در غضب شده

والا قتلناک

جبرئیل

الان

معجزات حضرت

له السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع المثانی و القرآن العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة
یهودی گفت خدا تعالی با موسی در طور مناجات نمود امیر المؤمنین ع فرمود حق تعالی
با پیغمبر ما در سدرة المنتهی مواخاة فرمود یهودی گفت خدا تعالی با موسی القا کرد
محبت خود را امیر گفت به پیغمبر ما نیز محبت خود القا نمود و از محبت وی بود که شریک
کرد نام او را با نام خود چه تمام نیست شهادة لا اله الا الله بی شهادت محمد رسول الله
و در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت و بلند نشود صوتی بذکر خدا تعالی مگر آنکه بلند شود
ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی گفت خدای تعالی وحی کرد بمادر موسی بنا بر منزلتی که
موسی را بود حضرت گفت خدا تعالی لطف فرموده بمادر محمد نام محمد را و او را آگاه کرد تا
که محمد رسول الله است تا اینکه گفت گواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود در خواب و در بیـ
داریها و گفتند آنکه در بطن تو است سید است چون متولد شود او را احمد نام کن پس
حق تعالی اسم محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق نمود یهودی گفت خدا تعالی موسی را
فرستاد بسوی مثل فرعون متجبری و صاحب عتوی و نمود با و آیات و معجزات بزرگ حضرت
فرمود حق سبحانه پیغمبر ما را بجمعی کثیر فرستاد که هر یک در عتو و تجبر فرعونی بودند مثل
ابی جهل و عتبه و شیبه و ابی البختری و نضر بن الحارث و ابی بن خلف و مثل خمسه مستهزئین — مانند
ولید بن مغیره و عاص بن وائل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حرث بن الطلاطله — طلاطله
و نمود ایشان را آیات بینات در آفاق و انفس بنوعی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت
نبوت وی را یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود
خدای تعالی انتقام کشید برای پیغمبر ما از فراعنه مذکوره بنوعی که عبرت عالمیان شدند
و در باره مستهزئین نازل شد که انا کفیناک المستهزئین فقتل الله خمستهم کل واحد منهم

فضایل پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم

چهارده قامت بود اصحاب مضطرب شده گفتند دشمن از عقب و وادی در پیش کار
چگونه شود کما قال اصحاب موسی انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت بار
خدایا هر پیغمبر را دلالتی عطا کرده این مرا این بنمای پس سوار شده بر آب زد و همه از عقب او
روان شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد یهودی گفت برای موسی از سنگ
دوازده چشمه بیرون آمد فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این بظهور پیوسته و در جنگی
که در حدیبیه محصور اهل مکه بودیم اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت
رکوه طلب نمود دست مبارک بر بالای آن نهاد از میان اصابع انور عیون منفجر شد
چندانکه مردان و مرکبان سیراب شدند و مشکها پر کردند و نیز در حدیبیه قلیبی بود
خشک شده حضرت تیری از کیش بیرون کرده به براء بن عازب داد و گفت این سهم در
قلیب بر زمین فرو بر براء چنان کرد فانفجرت اثنتا عشرة عینا من تحت السهم و نیز بجفنو که صادر
شد در یوم المیضات امری که عبرتی شد و علامتی مر منکران نبوت و برا مانند حجر موسی
علیه السلام و آن چنان بود که میضاتی یعنی ظرفی که از آن وضو میگرفت طلبیده دست مبارک
در آن فرو برد ناگاه آب از آن میضات جوشیدن گرفت و بلند شد چندانکه هشت هزار
مرد از آن آب وضو گرفتند و آشامیدند و سقی دواب نمودند و هر قدر خواستند برداشتند
یهودی گفت بر موسی من و سلوی نازل شد مرتضی علی ع فرمود بر پیغمبر ما و امتش غنایم
حلال شد و پیش از او حلال نبود و غنایم افضلست از من و سلوی و بر این نیز افزوده شد
چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و امتش کرداینده شد بجای عمل صالح فاذا هم احدکم بحسنة
ولم یعملها کتبت له حسنة فان عملها کتبت له عشر و پیش از پیغمبر ما برای هیچ پیغمبری
این مرتبه نبود یهودی گفت تظلیل غمامه از آیات موسی بود حضرت علی ع فرمود که

الرکوة ما الفتح دلو صغیر من جلد

عشرة ع
قلیب چاه

عطاشة

فضائل حضرت پیغمبر صلی الله

از ندماى ابو سهيل سخريه با مرد كفت كه من دلالت كنم ترا بكسى كه براى تو التماس كند

واز اين مرد حق تو بستاند پس دلالتش بسوى محمد صلعم كرد و ابو جهل هميشه ميكفت كه

روزى نباشد كه محمد بحاجتى نزد من آيد و من با او استهزا كنم آن مرد نزد پيغمبر آمده كفت

شنيدم كه ميان تو و عمر بن هشام يعنى ابو جهل صداقتى است و ميسوانى كه حق مرا از بستانى

آمده ام تا شفيع من شوى پس حضرت برخاسته نزد ابو جهل آمد و كفت قم يا ابا جهل

واد حقه يعنى برخيز و ادا كن حق اين مرد را و از او از روز كينتا واى جهل شد پس ابو جهل

فى الحال برخواست و حق مرد ادا كرد و بمجلس خود باز كشت يكى از اصحابش بوى كفت از محمد

ترسيدى و حق مرد را ادا كردى جواب كه معذور دار بدرستيكه ديدم از طرف يمين

او مردانى كه در دست داشتند حربهاى كه ميدرخشيدند و از طرف چپ وى دو اژدها

ديدم كه دندانها بهم ميزدند و آتش از چشمهاى شان لمعان ميزد اكر امتناع مينمودم ايمن

نبودم كه مرا هلاك كنند و نيز روزى ابو جهل دعوى كرد نزد قوم كه برود كار محمد را كفايت

نمايد پس برخواست و سنكى عظيمى برداشت و آمد نزد آن سرور در وقتيكه در حوالى كعبه

در سجود بود و طول عظيم در سجود مينمود پس سنك را بر سر مبارك وى رها كرد سنك

برپاى نحس ابى جهل آمد و مجروح شد وى فزع و متغير اللون و عرقناك بركشت قوم

از حال او سؤال كردند كفت بختى نزد محمد متوجه من شد دهن باز كرده و نزديك بود

كه مرا فرو برد دستم بلرزيد و سنك برپاى من آمد يهودى كفت موسى يد بيضا داشت

امير فرمود پيغمبر ما اعظم از اين داشت چه هرجا مينشست نور از يمين و يسارش

لمعان ميزد چنانكه مردم همه مشاهده مى نمودند يهودى كفت موسى بر دريا زد و كذشت

امير فرمود كه در غزوه حنين بوادى رسيديم بغايت بم چون نقلبه كرده شد بقدر چهار دزم

جهلاً

من

فحملى ازه

وهو الموضع الذى يسيل منه الماء بكثرة فاصنع فيه واستعمل للماء الجارى

فضائل آنسرور صلعم

وان میکائیل بود و گفت یا محمد اگر پادشاهی وی زمین خواهی اینک مفاتیح خزائن
ارض برای تو آورده ام بستان و جمیع کوهها ذهب و فضه کردد برای تو و با تو سیر
کنند هرجا که سیر کنی و اینهمه که گفتم آن تو باشد بی آنکه کم شود از تو چیزی که مهیا و آماده است
در آخرت برای تو حضرت صلعم بسوی جبرئیل که خلیل وی بود از جمله ملائکه ایمائی نمود
جبرئیلش بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت در جواب میکائیل گفت میخواهم
که پیغمبر باشم و بطریق بندگان زندگانی کنند اکل یوما ولا اکل یومین تا ملحق شوم
ببرادران خود از انبیا و هیچگونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و با یجمله که گفتی
ندارم فزاده الله الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی
اخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود خدا تعالی و برابر عرش
خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان یهودی گفت سلیمان را رباح مسخر بود
و باد وبرا سیر میفرمود بهرجا که میخواست از بلاد خود بسرعتی که چاشت یکماهه راه
طی میکرد و شام یکماهه راه علی ع گفت به پیغمبر ما افضل از این داده شد چه در کمتر
از ثلثی از شب از مکه بمسجد اقصی که یکماهه راهست سیر فرمود و از آنجا بملکوت سماوات
که پنجاه هزار سال راهست عروج نموده و منتهی شد بساق عرش فدنا بالعلم فتدلی
یعنی از آنجا نزدیک شد بسوی خدای تعم بحسب علم ذاتش و معرفت نه بحسب مکان
وطی مسافت پس فرو هشته شد بسوی آنحضرت رفرفی اخضر از بهشت که نورش فرو
گرفت بصر مبارکش را و بان نور دید و مشاهده کرد عظمت خود را بفؤاده ولم یرها
بعینه یعنی آن دیدن بدل بود بچشم فکان قاب قوسین او ادنی و این کنایه است از
غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی این بود که در سوره بقره

> فسارت به فی بلاده غدوها شهر و رواحها شهر

معجزات پیغمبر ص

که تظلیل غمامه برای موسی مخصوص تیه بود و محمد صلی الله علیه و آله تظلله الغمام من یوم ولد الی

یوم قبض یهودی گفت اینک داود خدای تعالی برای او نرم گردانید که از آن درع میساخت امیر

فرمود برای پیغمبر ما اعظم از این کرد فانه لین الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها

غارا یهودی گفت داود بکی علی خطیئته حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون

بنماز می ایستاد شنیده می شد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیگ که بجوش شد و حال

ایمن گردانیده بود خدای تعالی او را از عقاب مدت ده سال بر اطراف اصابع قیام

مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام مینمود حتی عوتب فی

ذلک بقوله تعالی طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی یعنی انزال قرآن بر تو بجهت این نبود

که این غایت محنت و مشقت کشی و چندان میگریست که بیهوش میشد باو گفتند الیس

الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم من ذنبک و ما تأخر فرمود بلی و لیکن بشکرانه این میکنم

اینچه میکنم افلا اکون عبدا شکورا و اگر کوه با داود حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر

ما نیز میکرد روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت درآمد حضرت فرمود ای جبل

قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر و صدیق و شهید پس قرار گرفت اطاعة لامره و روزی

با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از او میتراوید حضرت فرمود ما یبکیک چه چیز بگریه

میدارد ترا جبل باواز بلند گفت روزی مسیح بر من گذشت در حالتی که مردم را تخویف میکرد

از ناری که وقودش ناس و حجاره بود و من از آن وقت که این سخن شنیدم میگریم که مبادا

از آن حجاره باشم حضرت فرمود لا تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار

گرفت یهودی گفت اینک سلیمان اعطی ملکا لا ینبغی لاحد من بعده امیر فرمود ما افضل

از این عطا کرده شد روزی نازل شد بر وملکی که هرگز هبوط نکرده بود بارض و آن

اهن را

آنکه

به پیغمبر ما صلی الله علیه و آله صح

میکردند این بود که ناری نازل شده آنرا بسوزاند و صاحب قربان مسرور مراجعت نماید

والا خاسر و محزون برگردد و از قربان امت تو فقرا و مساکین تناول نمایند و انتفاع یابند

و اگر قبول نباشد ثواب آن مضاعف کنم والا رفع عقوبات دنیا نمایم و نماز ایشان در ظلم

لیالی و انصاف ایام بود و پنجاه نماز بود در پنجاه وقت از شبانه روز و برای امت تو [illegible] پنج نماز

در پنج وقت از اطراف لیل و نهار و جعلت لهم اجر خمسین صلوة و حسنه امم سابقه بحسنه

اُمّتِه

بود و سیئه بسیئه و حسنه امت تو بده حسنه و سیئه بسیئه و گناه ایشان بر درهای خانهای

ایشان نوشته میشد و همه بران مطلع میشدند و توبه ایشان آن بود که محبوبترین خوردنیها

در عرض صد سال و هشتاد سال و پنجاه سال قبول میشد

بر خود حرام کنند و اگر قبول میشد بعد از آنکه بازاء آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود و گناه

امت تو پوشیده شده است بسترهای غلیظ و گناه پنجاه ساله و صد ساله بخشیده شود

بتوبه که طرفة العینی کنند بدون اجرای عقوبتی و تحریم مباحی و چون آنحضرت نوازش و

الطاف

الطاف الهی را باین مرتبه دید طلب زیادتی نموده گفت رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ حق تعالی

قبول فرمود گفت بتحقیق که برداشتم از امت تو سختیها و بلاهای امم سابقه و حکایت کرده

شده برای تو آنکه تکلیف نکرده ام هیچ امتی را بانچه فوق طاقت ایشان باشد حضرت

درخواست عفو و غفران از امت نمود و گفت وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا حق تعالی

فرمود که عفو کردم از ما سای امت تو پس حضرت گفت فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ حق تعالی

فرمود قبول کردم و نصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران و با آنکه امت تو در قلت نظر بجمیع

عالمیان مانند خال سفیدی باشند که بر بدن گاوی سیاه باشد همیشه ایشان غالب و قاهر

باشند بر طوایف عالمیان و استخدام کنند عالمیان را و هیچکس استخدام ایشان نتواند

کرد و واجبست بر من که غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق و غرب

بقره است لله ما فی السموات وما فی الارض وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم
به الله فیغفر لمن یشاء ویعذب من یشاء والله علی کل شیء قدیر یعنی خدا راست هر چه در
در آسمانها و زمینها است و اگر اظهار کنید هر چه را که در نفسهای شما است و یا پنهان کنید
که محاسبه خواهد کرد شما را بآن پس می آمرزد هر کرا خواهد و عذاب میکند هر کرا خواهد
و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر امتان خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل
این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا نمودند از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد و وی
بر امت خود عرض نمود قبول کردند و چون تا عرش رسید حق تعالی بر سبیل تقریر قبول
وی فرمود آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب امت فرمود والمؤمنون
کل آمن بالله وملائکته وکتبه ورسله لا نفرق بین احد من رسله حق تعالی از قبول
ایشان با عدم طاقت رحم نموده رفع مقتضای آن فرموده و گفت لا یکلف الله نفسا
الا وسعها لها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت پیغمبر صلعم خدا تعالی را در مقام رحمت
دید طلب عفو از سهو و نسیان که امم سابقه بآن مؤاخذ بودند نموده گفت ربنا
لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا حق تعالی از این رفع نموده پیغمبر صلعم طلب زیادتی کرد
و رفع اصر و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت ربنا ولا تحمل علینا اصرا کما
حملته علی الذین من قبلنا حق تعالی از این عطا کرد و گفته شدائد و اصاری که بر امم سابقه
بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر در بقاع معینه از ارض خواه دور
بعید از آن بقاع و خواه نزدیک و برای تو و امت تو همه جای زمین را مسجد کردانیدم
و امم سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض کردن موضع نجاست و قد جعلت
الماء لامتک طهورا و قبول قربانی ایشان که بر اغنیا و خود به بیت المقدس حمل میکردند

القربان ما یقصد به القرب من رحمة الله من اعمال البر وهو علی وزن فعلان من القرب کالفرقان من الفرق والقصة فی ذلک انه لما اکل آدم من الشجرة اهبط الی الارض فولد له هابیل واخته توام و ولد له قابیل واخته توام ثم امرهما ان یقربا قربانا وکان هابیل صاحب غنم وقابیل صاحب زرع فقرب هابیل کبشا من افاضل غنمه وقرب قابیل من زرعه فقبل قربان هابیل فاکلته النار

معجزات حضرت

بی در کتاب کافی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم یزعمون انه تکلم فی المهد صبیا امیرالمؤمنین
فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بر زمین آمد از شکم مادر دست چپ بر زمین نهاد و دست راست بسوی آسمان
برداشته کلمه توحید گفت و در آن لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند اهل مکه
قصرهای بصری از شام و قصور حیره سماوه و قصور بعض اصطخر را با حوالی و نواحی هر کدام و در شب
مولد آنحضرت دنیا بمرتبه روشن شد که جن و انس و شیاطین اضطراب را مدند و گفتند
در زمین حادثه عظیمی حادث شده و مشاهده میشد در آن شب صعود و نزول ملائکه

اعاجیب

که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و ابلیس بنا بر مشاهده اعاجیب
که آن شب واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقت معلوم کند و او را در آسمان سیم
جای نشستی بود و سایر شیاطین نیز میرفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه خبری معلوم نمایند

شهب
ابراء

که ناگاه همه ممنوع شدند برجم شهاب یهودی گفت عیسی اکمه و ابرص میشفا داد حضرت امیر
فرمود که از پیغمبر ما نیز از برای ذوی العاهات صادر شد روزی از احوال مردی از اصحاب
خود سوال کرد گفتند یا رسول الله از شدت عاهت و آفت مانند جوجه مرغی شده که پر نیاورده
باشد حضرت بعیادت او توجه فرمود گفت تو در حالت صحت بچه دعا مداومت میکردی

کفته

امرد که همیشه میگفتم یا رب ایما عقوبة انت معاقبنی بها فی الاخرة فعجلها لی فی الدنیا یعنی
خدایا هر عقوبتی که در آخرت مرا خواهی کرد در دنیا تعجیل کن بان تا در آخرت آسوده باشم
حضرت فرمود چرا نگفتی اللهم آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا
در دنیا و آخرت با من احسان و نیکوئی کن آنمرد این کلمات بر زبان راند فی الحال شفا یافت
فقام صحیحا و خرج معنا و نیز روزی مردی از جهینه نزد آنحضرت آمد که اکثر اعضای او
از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب برداشته آب دهن مبارک خود در آن افکند

معجزات حضرت

و عربا ضد بنی مکردین تو و یا دینی که ادای جزیه کنند با اهل دین تو یهودی گفت شیاطین

مسخر سلیمان بودند یعملون له ما یشاء من محاریب و تماثیل امیر المؤمنین ع فرمود برای

پیغمبر ما افضل از این عطا شد چه شیاطین مسخر پیغمبر ما شدند و قبول ایمان کردند

و ترک کفر و تمرد و عصیان نمودند نوبتی نه کس از اشراف ایشان از جن نصیبین و یمن نزد حضرت

آمدند و قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند ما گمان نداشتیم که زنده خواهد شد

کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر هفتاد و یکهزار از ایشان آمده

معذرت خواستند و مبایعه کردند بصلوة و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان

و بعثت پیغمبر ما عام شد بر جن و انس را یهودی گفت یک یحیی بن زکریا یقال انه اوتی

الحکم صبیا داده شد حکمت و علم و فهم در حالت کودکی و همیشه میگریست بی آنکه

گناهی از او صادر شود و روزه بروزه میبرد امیر المؤمنین ع فرمود که کار پیغمبر ما از این

عظیمتر بود چه در زمان یحیی زمان جاهلیت نبود بلکه انبیا بودند و دین و توحید و علم

و حکمت شایع بود و به پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با آنکه زمان جاهلیت

بود و در میان عبده اوثان و حزب شیطان نشو و نما میکرد و هرگز میل بعبادت صنمی

ننموده و غیر خدای یگانه نپرستید و هرگز دروغ نگفت و ببطلان قوم راضی نشد و

کان امینا صدوقا حلیما و هفته هفته و بیشتر و کمتر روزه میگرفت و چون از غمخوار

نصیحتش میکردند میفرمود انی لست کاحدکم انی اظل عند ربی فیطعمنی و یسقینی یعنی من

مانند شما نیستم که بتنگ آیم و فاجر شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات

متعارفه بلکه من پیش پرمنکم نزد پروردگار خود و از طعام و شراب عنایت میفرماید

و در نماز چندان میگریست که مصلای مبارکش تر می شد از خشیت خدای تعالی با آنکه

سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود

و مسخر ع

۳ نصیبین بالکوجلة بلد بین الشام والعراق قال الجوهری وفیه للعرب مذهبان منهم من یجعله اسما واحدا ویلزمه الاعراب ومنهم من یجریه مجری الجمع وشاملة

و عبادت اوثان

ازینها لفتش بودند یهودی گفت عیسی کان یخبر ما تأکلون وما تدخرون میفرمود
که عیسی از چیزی خبر میداد که صاحبش علم بان داشت و از عیسی در حایطی و پرده مستور بود
پیغمبر ما از چیزی خبر میداد که هنوز موجود نشده بود و دیگری علم بان نداشت مانند
موت که کی خواهد بود و حرب که کی خواهد شد و که کشته خواهد شد و بسیار بود که
مردی میامد که از انحضرت سؤال کند میفرمود تو خواهی یا من بگویم و میگفت هرچه
او خواسته بود وانحضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار
ایشان در مکه از جمله عمیر بن وهب نزد او امده گفت امده ام که پسرم را که گرفتار
کرده اند خلاص کنم فرمود دروغ گفتی بلکه میان تو و صفوان بن امیه صحبتی
واقع شده و یاد کشتگان بدر کردید و گفتید والله للموت خیر لنا من البقاء مع ما صنع
محمد بنا وهل حیوة بعد اهل القلیب و تو گفتی والله که اگر عیال و دین نمیبود میرفتم
و تراحت میرسانیدم از قتل محمد صفوان تعهد عیال و تقبل دین تو کرده امده که
مرا بقتل رسانی عمیر گفت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
ومانند این خبر بسیار است یهودی گفت عیسی از گل هیات مرغی ساخت و در او نفخ
کرده مرغی شد امیر ع فرمود مانند و شبیه این از پیغمبر ما نیز صادر شده روزی
حنین انحضرت حجری برداشت و ان حجر بتسبیح و تهلیل در امد پس حجر را گفت پاره
شو حجر سه پاره شد و از هر پاره شنیده میشد غیر انچه از پاره دیگر شنیده میشد
و نیز در بطحا شجر را طلبید هر شاخ شجره بتسبیح و تهلیل در امده پس بشجره گفت
منشق شو شجره بدو نصف شد پس گفت متصل شو متصل شد پس گفت گواهی
بده بنبوت من گواهی داد بنبوت او پس گفت بمکان خود باز شو تسبیح و تهلیل

خبر میداد
گفت صح
امده ل
حضرت صح
صدقت صح

افکنده فرمود که جسد خود را با این مسح نماید فی الحال شفا یافته بنوعی که هیچ از اثر جذام

با وی نماند و نیز ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک خود بوی افشاند آن مرد

برخواست از پیش او مگر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله پسرم

مشرف بر موت شده و هرچند طعام باو عرض میکنم از کثرت تثاءب قدرت بر تناول

ندارد حضرت بنزد او آمده گفت جانب یا عدو الله ولی الله یعنی ای دشمن خدا

دور شو از دوست خدا فقام صحیحا و قتاده بن ربعی را در روز احد نیزه بر چشم آمده

از حدقه بیرون افتاد حضرت دست مبارک بر آن گذاشت فی الحال صحیح شد بنوعی که

از چشم دیگرش جز زیادتی نور و حسن فرق نداشت و عبد الله بن عتیک را در حرب ابن ابی

الحقیق دست از بدن جدا شده را بمحل خود نهاد دست مبارک بر آن مالید فی الحال

بنوعی متصل شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن مسلمه را در جنگ کعب بن اشرف

بچشم و دست و عبد الله ابن انیس را بچشم مانند این رسید آنحضرت دست مبارک مالید

صحیح شده بود گفت عیسی احیای موتی نمود امیر ع فرمود زنده کردن مرده نیست مگر

حلول حیات در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما سنگ ریزه ها تسبیح میکردند و اگر

مرده با مسیح سخن میگفت با پیغمبر ما نیز مرده گان سخن گفتند و استغاثه از عذاب

کردند و نیز روزی در طایف گوسفندی مسموم بریان کرده نزد آنحضرت آورده

خواست که تناول نماید گوسفند بزبان در آمد که یا رسول الله لا تأکلنی فانی مسمومة

پس اگر بهیمه در حال حیات سخن گوید از اعظم آیتها است فکیف که بعد از ذبح و سلخ

و بریان سخن گوید و نیز آنحضرت شجره را آواز میکرد و جواب می شنیدند و با بهیمه

سخن میگفت و می شنید و صباع با او تکلم نموده و گواهی بنبوتش داده اند و تحذیر از

تثاءب علی تفاعل اذا فتحت فاک و تمطت لکسل او فترة

محمد بن

و حضرت دست جدا شده را مع

کردن مع

اقسام ممتنع

یقظه بود و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دلالت
بر آن احادیث وارده در قضیه معراج و مخالفین مستند با مجرد استبعاد نمایند
اکثر معتزله و یا بآنچه مروی شده از عایشه که گفت و الله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه و آله
و از معاویه که گفت انها کانت رؤیا صالحه و ضعف و اینین ثابت است در مقابل احادیث مستفیضه
و قول اکثر علمای علمای ملت وارد شده محتاج به بیان نیست و اما استبعاد چون در اکثر مستند
بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع است به بیان حقیقت حال در مسئله مذکوره پس
گوییم بباید دانست که ممتنع بر دو گونه است **اول** ممتنع عقلی و آن امریست که دلیل عقلی
قائم باشد بعدم جواز وقوعش مانند وجود حادث بلا سبب مطلقا **دویم** ممتنع عادی
و آن امریست که دلیل قائم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش مگر عدم سبب عادی مانند تحرک
شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم الانتفاء است پس وقوع حرکت ارادی
از شجره بحسب عادت ممتنع باشد لیکن چون انتفاء اسباب عادیه مستلزم انتفاء سبب
مطلق نیست پس وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع نباشد و واجب است بودن معجزه از
قسم دویم و الا معجزه نبودی و جایز نیست بودنش از قسم اول و الا بر عقل واجب شدی
تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوت نبوت کند و گوید معجزه من اینست که من جمع میان
نقیضین کنم هر آینه واجب باشد مبادرت به تکذیب وی چون این مقدمه دانستی بدانکه فلاسفه
را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک غیر فلک محدد جهات چه دلیل امتناع این است
که خرق مستلزم حرکت مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی
موقوفست بر اینکه جهات متعین شده باشد پیش از این حرکت پس هر چه محدد جهات
باشد یعنی جهات باو متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهر است که این دلیل

عقلی ع

تهلیل کویان چنان کرد که فرموده بود یهودی کفت عیسی نا مذبود امر فرموده
که حضرت محمد صلعم از زهاد الانبیا بود چه انحضرت سیرده هزار اشتر بغیر از کنیز کان
وهر کنیزی در انحضرت مائده نهادند که دران طعامی باشد که اهل نعم تناول کنند و هر کنیز
نان کندم تناول ننمودند وازنان جو هر کز چندان نکرد که سیر شود در سه شب پی در پی و
انحضرت رحلت نمود و درع مبارک اوبچهار درهم نزد یهودی در رهن بود وما ترك
صفراء ولا بیضا مع ما وطی له من البلاد ومکن له من غنایم العباد یعنی دیناری ودرهمی
ازاو نماند باانکه بلاد کرفت وغنایم را صاحب شد وبسا بود که روزی سی صد
هزار وچهار صد هزار قسمت میکرد وچون شام میشد وسایلی میرسید میکفت
والذی بعث محمدا بالحق ما امسی فی ال محمد صاع من شعیر ولا صاع من تمر ولا درهم
ولا دینار پس یهودی کفت اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد رسول الله وکواهی
میدهم که خدای تعالی هیچ پیغمبر و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مکر انکه در باره
محمد صلعم همه انها را جمع فرمود وزیاده نیز نمود باضعاف درجات **فصل بیستم**

از باب دوم از مقاله سوم در بیان معراج انحضرت بدانکه
اکرچه کیفیت وقوع معجزات وخوارق عادات وجواز ان علی الاطلاق مبین شد
لیکن خصوص معجزه معراج بنابر استبعای عظیم که در خواطر قرار یافته بسبب انچه
مشهور شده از فلاسفه از امتناع خرق افلاك محتاج بزیادتی بیانست ولهذا
اختلافی عظیم درمیان اهل ملت در ان واقع شده بعضی بر انند که انقضیه در
منام واقع شده وجماعتی بر انند که دریقظه واقع شده لیکن بروح تنها لا مع الجسد
وبعضی بجسد قایلند لکن الی المسجد الاقصی الی فوق السماء وحق انست که در یقظه

زهاد الانبیاء علیهم السلام
تناول

الله علیهم اجمعین و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و این
طایفه معتزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا شخصی دعوی آن
کند بر سبیل اغوا ظاهر اینه در دست او ظاهر نشود مگر بر سبیل شعبده و سحر و سیمیا
امور باطله که معرفت آنها بمعرفت مجاری عادات و خلافت در علم باسباب عادیه
و غیر آن حاصل تواند شد و ظهور خرق عادت را در دست اولیاء الله کرامت گویند با
اینکه لامحاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تعالی و آیا جایز باشد
ولی را ادعای مرتبه و لاینه خلافست و شک نیست که جماعتی که منصوص باشند از جانب
خدا و رسول خدا ارشاد و هدایت خلق و حجة الله باشند مر ایشان را جایز بلکه واجب است
ادعای این مرتبه و اظهار آن حسب اقتدار و ظهور خوارق عادات بر آن معجزه باشد مر ایشان را
دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای این مرتبه و عدم عمد و قصد بر اظهار خوارق
عادات اولی تواند بود **باب سیوم از مقاله سیوم در امامت** و در آن
چند فصل است **فصل اول در بیان معنی امامت و وجوب عصمت**
و نص و افضلیت امام بدانکه هر که معنی نبوت را دانسته باشد
سبب حاجت بوجود نبی را شناخته باشد چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال
سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی
در هر زمانی از ازمنه سیما ازمنه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه
بنابر عدم استعداد ماده قابله و یا بنا بر مصلحتی دیگر که حق سبحانه مختص است بمعرفة
آن از واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد لیکن کفایت حاجت مکلفان
از او حاصل تواند شد ثابت باشد و وجود چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست

بحجه

مطبوعه

مخصوص بتجدد جهات نشته و در فلکی دیگر جاری نیست پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان قایلند که مادهٔ فلکیات مطلقا مادهٔ نیست که قبول انفعالات متجدده تواند کرد مانند عناصر و جسم بحسب عادت موقوفست بر قبول مادهٔ وی مر انفعال تجددی را که ادخرق بهم رسد پس خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف بر وقوع خرق متجدد جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع آن نه پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق فصل بیست و یکم از باب دویم از

مقالهٔ سوم در بیان کرامات اولیا

بدانکه ولی بمعنی دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب خود را و رضای وی را بر جمیع مرضیات اختیار کند و برگزیند پس ولی الله کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لا محاله بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیز نگزیند و شك نیست که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر بجهت تحصیل این مرتبه عظمی و وجوب بعثت در رضای الهی مقدر نشده الا برای هدایت باین غایت قصوی لیکن هر که ادعای این مرتبه کند تصدیق او واجب نباشد مگر آنکه دلیلی قایم بر عصمت او باشد و تکذیب وی نیز لازم نشود مگر آنکه منافی آن ظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیا و ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مؤمنان بحسب ظهور آثار علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه جواز و امکان باشند و چون شخصی باین مرتبه رسد ظهور خوارق عادات که امر لیست ممکن از او عجیب نباشد و گاه باشد که واجب شود چنانکه در معصومین سلام الله

مرضیات خ ل

عجیب خ ل

پیغمبر صلی الله علیه و اله بتعیین خلیفه دلیل این شاختن پس مراد از امامت نیست مگر
ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب
امور است که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه ست میان ما و مخالفین ما و حال آنکه
هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختص اند بقول با امامت ایشان متصف نیستند بجمیع امور
معتبره در مفهوم امامت بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله موقوفست بر معرفت
امور دینیه بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمی دانند در امامت و مدعی ام
نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده اند و نیز ریاست در امور دین
موقوفست بر عدالت بالضروره و ایشان این را نیز شرط ندانسته اند و تصریح بعدم اشتراط
دوام در اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب
انعقاد خلافت قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت بقهر و غلبه شود بدون بیعت اگر
چه فاسق باشد علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام
ما لم یخالف حکم الشرع سواء کان عادلاً او جائراً و هم چنین در سایر کتب ایشان چنانکه
بر ادنی متتبعی پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوفست بر اذن پیغمبر بالضروره
و از آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم اعتبار ایشان این شرط را نیز و نیز خود
متفطن باین معنی شده و گفته که فان قیل الخلافة عن النبی صلی الله علیه انما تکون فیما استخلفه
النبی فلا یصدق التعریف علی امامة البیعة و نحوها فضلا عن نیابة النایب العام للامام
قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که خلافت
از نبی نمی تواند بود مگر باینکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت صادق نباشد بر امامتی
که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بتعیین امام ثابت شود جواب گوییم که

بواسطة او بدونها

نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است و اما عادة بنا بر آنکه وجود علمای کامل
در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان واقع است لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خدا است
نه از جانب خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند کرد
باید که منصوص از جانب خدا و مأذون از او باشد و اگر نه کفایت در بین از او حاصل نتواند
شد و این در نهایت ظهور است و از اینجا ظاهر شود که عمل برای و قیاس در امور متعلقه
بدین نتوان کرد چه رای و قیاس از خلق است نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله
در امری از امور عمل برای خود کرده و منتظر وحی نبوده هر اینه بغایت جاهل باشد
بامر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دینداری خارج بود نش قریب است و عقل
سیما که مخالف نص قرآن مجید است که وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ و تخصیص
این ببعضی از امور در نهایت کاکست چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در
حاجت باذن الهی و وحی ربانی و هرگاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگری را چه یارای آن
باشد پس هرگاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان نبی ولی خواهد بود و هرگاه
نبی حکم ببقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر بوقوع ختم نبوت داده و حاجت
ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی امر باهی که از او فرا گیرند و باو رجوع نمایند معلوم
و وجود شخصی لایق این مرتبه بالاتفاق واقع پس نشاید و روا نبود که پیغمبر تعیین
نکند شخصی از علما را بجهت قیام بامور مکلفین و حال آنکه بیان کرده باشد امور غیر
ضروریه را نیز از امور متعلقه بآداب و عادات حتی در اکل و شرب و دخول حمام و خلا پس
چگونه جایز باشد اهمال چنین امری که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما با علم
مخالفین که این امر را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز و تکفین پیغمبر

در ترجیح مفضول بر فاضل عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضل
امام بلکه بر نص بر امام واجب نمیبود و امامت باختیار امت ثابت میشد ترجیح مفضول
از امت ممتنع نمیبود و افضلیت امام ثابت نمیشد لیکن چون ثابت شد وجوب نص
واجب باشد ثبوت افضلیت **فصل دویم از باب سوم در ذکر اختلاف**
ناس در امامت و امور و شرایطی که معتبر است در آن بدانکه این مسئله
اعظم مسائل خلافیه است بلکه جمیع اختلافات دینیه متفرع است بر این اختلاف
وجمیع مذاهب هفتاد و سه گونه منشعبند از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل
والنحل اعظم خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سل سیف فی الاسلام علی قاعدة
دینیة مثل ما سل علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف از او صادر شده جزاه

عمر بوده

الله بما فعل که حضرت نبوی صلی الله علیه وآله در مرض موت کاغذ و دوات طلبید که
بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و چون مکرر در ایام حیات نصوص امامت
وخلافت از معدن نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که اصحاب عمل بمقتضای
آن نخواهند کرد یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در حال مرض موت که آن وصیت نوشته
شود تا طریق مخالفت مسدود باشد و گفت ایتونی بدوات و بیضاء لازیل عنکم مشکل
الامر واذکر لکم من المستحق لها بعدی عمر متفطن باین معنی شده نگذاشت و گفت دعوا
الرجل فانه لیهجر و مثل یهذی و فی بعض الروایة الرجل قد غلب علیه الوجع فانه لیهجر حسبنا
کتاب الله یعنی این مرض بر او غالب شده و هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی
واین روایة علی اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما و مخالفین ما و در بسیاری
از کتب حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده و اکثر علمای ایشان نیز در کتب خود

والهاجر الناطق بالفحش ایضا والهذیان وقد هجر المریض یهجر هجرا فهو هاجر والکلام مهجور

بطرق متعدد

که لا نسلّم که خلافت از نبی موقوف بر خلیفه کردن نبی باشد و بر تقدیر تسلیم مراد از
خلیفه کردن نبی اعمّ است از اینکه بی‌واسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست
رکاکت این جواب چه منع توقف خلافت بر خلیفه کردن مستخلف که بمعنی از روی نص او ست
پوشیده نیست منع امر بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هرگاه تسلیم مقدمه نموده کرده شد
تعمیم بواسطه و بی‌واسطه بهیچ وجه صورتی نتواند داشت چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت
واسطه است و مفروض اینست که خلافت بدون استخلاف نشود پس خلافت خلیفه
اول ثابت نتواند شد و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند
مراد از واسطه اعم است از خلیفه و کل امت باینمعنی که هرگاه کل امت اتفاق کنند بر خلیفگی
شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آن شخص کرده باشد جواب گوئیم که قطع نظر
از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در آنست که اینمعنی اعنی اتفاق غیر مستخلف
در تحقق خلافت کافی نیست نه عقلا و نه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت نبوت
شوکت والحمد لله علی وضوح الحجه پس از نفس تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد
وجوب عالم بودن امام و عادل بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد از امام نیست
مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت بنا بر آنست که مراد از عصمت در ما
امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص علیه با امامت و خلافت
باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد بقای او بر حکم عدالت و روا نبود خروج
وی از مقتضای آن و عدالت غیر منصوص علیه چنین نبود پس فی الحقیقه عصمت
نباشد مگر تأکد عدالت و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماع
علمای ماست بنا بر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح

نباشد بامام قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامة بعلم الفروع الیق بنا
بر آنکه قیام بامامت و نصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست از امور کلیه که
شارع قصد تحصیل آن فی الجملة کرده نه از هر احدی و لا خفاء فی ان ذلک من الاحکام العملیة
دون الاعتقادیة لیکن چون شایع شده بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و
اختلافات بارده سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمین باب امامت
را نزد ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه امامت را از اصول دین دانند
بنا بر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف دانند بوجود امام چنانکه ابتدای شریعت موقوف
است بوجود نبی پس حاجت دین بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و بنا بر آن در فصل
اول کرده شد و نیز حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول بمضمون آن بحسب ظاهر
اجماعی امتست و هو قوله صلی الله علیه و سلم من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة
موید است کما لا یخفی دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت امام را
واجب دانند بنا بر آنکه وجود امام از مقومات دینست نزد ایشان و با عدم عصمت
مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر امامیه عصمت شرط نباشد بنا بر آنکه قوام
و حفظ دین منوط باو نباشد پس اگر تحریف کند دیگران منع بلکه عزل توانند کرد و مخالفت
وی توانند نمود و امام الحرمین که از اعاظم علمای ایشانست گفته که چون ظاهر
شود جور و ظلم امام و منزجر نشود بمنع قولی هر آینه اهل حل و عقد را رسد که اتفاق
کنند بر منع فعلی اگر چه محتاج شوند بتشهیر اسلحه و نصب حروب و بباید دانست
که نزد امامیه همچنانکه عصمت از ذنوب شرطست در امام عصمت از عیوب شنیعه نیز شرط است
خواه عیوب جسمانی مانند امراض مزمنه مستکرهه منفره مثل جذام و برص و عمی و

شهر سیفه ای سلّه

کلامیه و غیر کلامیه خود نموده اند و اعتراف بعضی از کرده و ارباب سیر و تواریخ نیز بنقل
نقل از در کتب و تصانیف خود نموده اند و بعبارتی که اول مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین
آورده و مضمون روایات علی اختلاف العبارات نزدیک بهمست و علامه در کتاب کشف الحق
ونهج الصدق از مطاعن عمر که از اهل سنت نقل کرده اند این روایات را از صحیح مسلم نقل کرده
که چون رسول الله صلعم بیمار شد دوات و کاغذ طلبید تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند
در حالت موت ع — بعد از او و اراده آنحضرت آن بود که نص کند بر امامت علی ع پس عمر منع کرد و گفت پیغمبر
شاهد یان میگوید پس غوغا شد و اختلاف کردند آنحضرت دل تنگ شده گفت دور شوید
و صاحب ملل و نحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول کتاب مذکور گفته که اول خلافی
که در عالم شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم علی نبینا و علیه السلام و اول خلافی که در زمان
اسلام در مرض موت پیغمبر صلعم واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر
نوشته شود و نقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس قال لما
اشتد بالنبی صلعم مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدوات و قرطاس اکتب لکم کتابا لا تضلوا
بعدی فقال عمر ان رسول الله قد غلب علیه الوجع حسبنا کتاب الله و کثر اللغط
بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی عندی التنازع قال ابن عباس
الرزیة کل الرزیة ما حال بیننا و بین کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن و مانع
شدن عمر بود میان ما و میان نوشته پیغمبر صلعم و بالجمله خلاف در این مسئله در چند موضع
جمهور ع — واقعست اول در اینکه این مسئله از اصول دین است یا از فروع اهل سنت برآنند
که از فروع است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف ندانند بر وجود امام بلکه نظام امور
مسلمین را منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منتظم شود محتاج نباشند

نص نباشند **موضع چهارم** افضلیت جمهور قائلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت
امام را واجب دانند بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و
از ابی الحسن الاشعری نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی بنا
علی ان الامام اذا کان افضل کان اقرب الی انقیاد الناس له و اجتماع الآراء علی متابعته
و لان الامامة خلافة عن النبی صلی الله علیه و آله فیجب ان یطلب لها من له رتبه اعلی قیاسا
علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد **موضع پنجم** وجوب کون الامام من اشرف
القبائل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله قریش که اشرف قبایل است با تفاق
مگر خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله صلی الله علیه و آله الائمة من قریش
و قوله صلی الله علیه و آله الولاة من قریش ما اطاعوا الله و استقاموا الامره و قوله
صلی الله علیه و آله قدموا القریش و لا تقدموها و اجماع الصحابة یوم السقیفة لما قالت
الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش و لم ینکر علیه احد من
الصحابة فکان اجماعا دلیل المخالف من المنقول قوله صلی الله علیه و آله اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی
اجدع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و التقوی
و البصیرة فی الامور و الخبرة بالمصالح و القوة علی الاحوال و اجیب عن المنقول بان
ذلک فی غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة و عن المعقول بان للشرف الانسان و عظم
قدره فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الآراء و بذل الطاعة و الانقیاد و لا انفی بذلک
من قریش الذین هم اشراف الناس سیما و قد اقتصر علیهم ختم الرسالة و انتشرت منهم
الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال فی شرح المقاصد و عجب انکه بعد از ین گفته و
اشترط الشیعة امورا منها ان یکون هاشمیا و لیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة

شده ع (hashiya to line 3)

بدانکه امام هرگاه افضل نباشد ع له

الجدع قطع الانف و الاذن و الشفة و الید تقول جدعته فهو اجدع و الانثی جدعاء

و العجب انه قال بعد ذلک ع

وصمم وخرس وخواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل وخست و غلظت
وفظاظت وخواه عیوب عقلی مانند جهل وجنون واغماء وامراض منسیه علوم وهمچنانکه
واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداء واجبست خلو از طریان نیز مثلا جایز نیست
که امام مجنون شود یا اعمی واصم واخرس گردد واینست مراد از عصمت از عیوب مذکوره
ومشهور در مفهوم عصمت علم ذنوب را اعتبار کنند وخلو از عیوب مذکوره را
علیحده شرط دانند وچون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجبست بودن
امام بحیثیتی که عیوب مذکوره بر او طاری نتواند شد چنانکه در عصمت بنا بر مشهور
کافی نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد صدور
ذنب لهذا ما در رساله سرمایه ایمان عصمت را اعم کردانیده ایم از کلا الشرطین
بلکه از خلو از عیوب نسبی مانند دنائت آبا وعهر امهات و رذالت قبیله و در
این کتاب نیز بر این اصطلاح جریان خواهد یافت ودلیل بر اشتراط عصمت مطلق در
امام وجوب خلو امامست از عیوب منفره که هر اینه مانع از انقیاد واطاعتست
چنانکه در نبی بنا بر آنکه خلو مذکور لا محاله لطفی است ممکن بالضروره پس واجب باشد
بر حکیم تعالی واگر نه نقض غرض لازم آید ومخالفین اگرچه عدالت را شرط در امامت بمعنی
واجتناب دانند ونزاهت از عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق وعیب را ممتنع
ندانند پس همین جدا شود عصمت از آنچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت وبرائت
مذکورین موضع سوم وجوب نص امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند
وعقول را راهی نیست بمعرفت عصمت بنا بر آنکه امریست باطنی خفی پس واجب باشد
ورود نص بر او من عند الله تعالی ومخالفین چون عصمت را شرط ندانند قائل بوجوب نص

فظ یفظ من باب تعب فظاظة اذا غلظ قوله تعالی ولو کنت فظا غلیظ القلب هما بمعنی السیء الخلق القاسی القلب

دنائت

العهر الزنا والفجور

جمعی که هوای ع

واجب

رسول را گذاشته بامر مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل سنت قائل نمانند
نیستند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر نکرده بود امت را بتعیین امام بالاتفاق و
اجماع هنوز منعقد نشده بود و قرآن دلالت نکرده و قیاس گنجایش نداشت و ادله
سمعیه منحصر است در این مذکورات پس مستند صحابه که باتفاق این امر کردند نتوانند بود
مگر هوای نفس و میل باطل لهذا نفس در باره ایشان که تکان نیست مانند حضرت
علی ع و عباس و ابی ذر و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان
در این اتفاق داخل نبودند و دیگر آنکه پادشاهی یا رئیسی را مثلاً که موجود باشد عم
مثل عباس و پسر عم و داماد مثل علی ع که باتفاق وصی وی بود بیگانگان را بدون
اذن ایشان و مصلحت با ایشان چگونه رسد که تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای
وی کنند یا تواند بود صلاح در این مگر از روی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و
عدم اعتنا بامر و شان پادشاه و رئیس مذکور و الحمد لله علی وضوح الحجة وجه دوم
شک نیست که اثبات حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش برای جهاد و غیر ذلک من الامور
المتعلقة بحفظ النظام و حمایة بیضة الاسلام واجب است بر امت بامر شارع و موقوف
است بوجود امام پس نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب واجب چنانکه
در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد بر امت بجهت وجوب امور
مذکوره بر ایشان و جواب از این دلیل آنست که لا نسلم که امور مذکوره واجب باشد
بر امت بلکه واجب است بر امام و نه بر امت بتقدیر تحقق امام و اینکه امر بقطع ید سارق
مثلاً متوجه امت باشد مط ممنوع است و مقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق
نباشد واجب نیست مانند تحصیل نصاب بجهت وجوب زکوة و اینکه در ما نحن فیه

حجة چه همان که در جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار هاشمیت چه هاشم بلا شبهه اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار شرع بعد مخصوص به بطن هاشم از بطون قریش و حال آنکه نزد شیعه تقدیم غیر اشرف بر اشرف شنیع است اما شرایط نیست عقلا پس حجت ایشان اوضح حجج باشد **موضع** ششم

بالاجماع

وجوب نصب امام که واجبست یا نه و بر تقدیر وجوب علینا او علی الله سمعا ام عقلا جمهور اهل سنت و اکثر معتزله بر آنند که واجبست نصب امام بر امت سمعا و طایفه از معتزله قایلند که واجبست بر امت عقلا و شیعه بر آنند که واجبست بر خدا تعالی عقلا و طایفه نجدیه از طوایف خوارج قائلند بعدم وجوب اصلا و ابو بکر اصم قائلست بعدم وجوب عند ظهور العدل والانصاف والامن من الوقوع فی الفتن و بوجوب عند خلاف ذلک و بعضی قائلند بعکس این یعنی بوجوب عند الامن بعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب سمعی امامت چند وجه است **اول** و هو

والشیعة علی انه واجب علی الله عقلا الخ

العمدة اجماع الصحابة حیث جعلوا ذلک اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم و کذا عقیب فوت کل امام و روایت کرده اند که ابو بکر بعد از وفات رسول صلعم گفت ایها الناس من کان یعبد محمدا وان محمدا قد مات و من کان یعبد اله محمد فانه حی لا یموت و لا بد من امر این امر و از کسی که قایم بان باشد پس بیا دید و رایهای خود را و به بینید که را بتوان گفت پس

رب محمد الخ

همه صحابه از هر جانب مبادرت نموده گفتند صدقت هیچکس نگفت که لا حاجة الی الامام و پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه در این معنی محل منعست بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبعی و حال آنکه کلام صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که بچه مستند بوده اند در وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول

و لم یقل احد الخ

در کبری هنگام جدال مبین این معنی است و مستند قائلین بوجوب عقلی بر امت وجه
سیم است از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه
ایشان قائلند بعقلیت حسن و قبح پس اعتراض مذکور برایشان وارد نباید و جواب مستند
ایشان آنست که دفع ضرر فی الحقیقه بوجود امامی حاصل نتواند شد که معصوم و منصوص
علیه باشد و نصب چنین امامی از قدرت امت خارجست لا محاله و نیز چون ثابت کنیم
وجوب علی الله را ساقط شود وجوب علی الناس و قائلین بوجوب عقلی علی الله بر سه
فرقه اند اول اسمعیلیه و اعتقادات ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد
مگر بتعلیم نبی یا امام پس واجبست بر خدای تعالی که خالی نگرداند ارض را از معصومی که تعلیم
معرفة الله کند خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در معرفة الله پس بطلان این
مذهب ثابت شد دوم غلات وهم یقولون انه یجب علی الله نصب الامام لیعلم الناس
احوال الاغذیة والادویة والسموم المهلکة ویعرفهم الحرف والصناعات و ضعفش ظاهر است
سیم اصحاب ما یعنی امامیه اثنی عشریه رضوان الله علیهم و مستند ما دو وجهست
یکی حاجت شریعة باقیة الی یوم القیمة بحافظی معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه محتاج
است در ابتدا بمبلغی معصوم مامون و حاجت شریعت در بقا بحافظی بغایت شبیه است
بحاجت ممکن حادث در بقا بعلت مبقیه چنانکه مذهب جمیع اهل تحقیق است دوم
حاجت مکلفین برئیس مطاع عالم عادل مامون از جور و میل پس وجود امام لطف باشد
برای مکلفین چه شک نیست که مکلف با وجود امام نزدیک شود بفعل تکالیف و شک
نیست در امکان وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه ذات السنی که مراد از امام معصوم نیست
مگر عالم عادلی که عند الناس مامون باشد از بر طرف شدن و این معنی بمجرد ادن نبی و تعیین

فيه مقيد واجب نيست نه وجوب بخلاف وجوب نکوة چنانکه شارح مقاصد گفته

وجه سوم ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا

يخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فبالضرورة كما قال الامام الرازي

في الاربعين وتكاد تلحق بالضروريات كما في شرح المقاصد واما الكبرى فبالاجماع

واعتراض كرده صاحب تلخيص المحصل برين دليل بان الصغرى عقلي من باب الحسن

والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع يعني

هرگاه شما خلاف مذهب كرديد وبناي صغرى بران نهاده شد كبرى نيز بنا، على هذا

اوضح خواهد بود چه بر تقدير وجوب عقلي وجوب دفع ضرر اوضح است لا محالة از اشتمال نصب

امام بر استدفاع مضار وشارح مقاصد جواب گفته ازين اعتراض با بسط تو كه بودن

شي مشتمل بر صلاح وفساد از محل نزاع حسن وقبح نيست چه محل نزاع حسن وقبح باعتبار

ثواب وعقاب اخروي است وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى

ليس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل

العلمي في هذا الغاية من الشغف بالاعتراض وجوابش آنست كه منافع ومضار معتبره

در صغرى اعم است از انكه دنيوي باشد يا اخروي باعتراف شما چه امامت رياست عامه است

در امور دنيوي واخروي وصلاح وفساد در امور دنيوي اگرچه محل نزاع حسن وقبح

نيست ليكن در امور اخروي عين محل نزاع است پس لا بد است از عقلي بودن صغرى

وبا يراعتبار هرگاه دعوى وضوح انكند لا محالة كبرى اوضح از ين خواهد بود چنانكه

در تقرير اعتراض بيان كرديم ولا اقل اخفى نتواند بود پس حاجت بتعرض اجماع نباشد

وازانچه گفتيم ظاهر شد كه مشعوف باعتراض كيست چه فراموش كردن مذهب خود در گرمي

مجرد دعوى است

خالي از بيان وما

در مقام منع هم

ازان جمع

از اوهم

علی الواحد و تفرده باستجماع الشرایط و ترجیحه من بعض الجهات نمنع الامتناع و واجب الجواز
و ازین دلیل ظاهر شود که مقصود ایشان نفی وجوب نصب امام است بر امت نه بر خدا
چه منصوص بودن از جانب خدا یا رسول الله موجب تفرد و ترجیح و قطع فتنه و نزاع تواند شد
و جواب از قبل قائلین بوجوب بر امت آنست که اعتبار ترجیح بتقدیم اعلم ثم الاورع ثم
الاسن و تا با انعقاد ببیعت دفع فتنه تواند کرد و مستند اصم عدم حاجتست نزد ظهور عدل
ظلم و مستند غا کس آنکه وقت ظهور ظلم امام سبب ترد شود و اسباب فتنه افزوده
کردد و لا یخفی ضعفهما

هفتم از مواضع اختلاف

ما به ینعقد الامامة یعنی امامت بچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لا یصیر اماما بمجرد صلاحیته
للامامة واجتماع الشرایط فیه بل لا بد من امر آخر به ینعقد الامامة و ان امر یکی از امور
ثلثه است باتفاق امت نص و بیعت و دعوت و خلافی نیست میان امت در اینکه نص
موجب ثبوت امامتست بلکه خلاف در دو امر دیکر است غیر طایفه صالحیه از زیدیه آنند
که دعوت نیز طریقیست دیکر در ثبوت امامت و مراد از دعوت خواندن شخصیست
که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود بجهت مخالفت با ظلمه و بالجمله
خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهرا سیفه داعیا الی سبیل ربه فهو امام و موافق
نیست با زیدیه درین معنی بغیر از شیخ ابو علی الجبائی و صاحبان این مذهب را متمسک
نتواند بود و بطلانش بغایت ظاهر است سیما که مدعی عصمت نیستند پس هر
خروجی در هر قطری از اقطار اکر واجب الاتباع باشد تعدد ائمه در وقت واحد لازم
و مودی بفسادی شود که اخشن از عدم امام نباشد و اکرچه ایشان تعدد ائمه را جایز
دانند لیکن با وجود بطلانش عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان نیز هست

لا علی الله

ترجیح

و نزاع

بخلاف ظهور

نصب

تعیین و تنصیص وی متحقق شود و تحقق علم و اصل عدالت ضروری الامکان بل الوقوع
است و نیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مفاسد را چه هر مفسده که در وجود امام
متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر وجود اوست از غایت ندرت ملتفت الیه نتواند بود
و پیشتر دانستی که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لا محاله پس هیچگونه مانعی از وجود
امامی که لطف ایست منصوص نباشد پس لا محاله نصب امام بر خدا تعالی واجب باشد تا
حجت خدا تعالی بر خلق تمام شود و این است مراد از آنچه مستفیض است از حضرت امیر المؤمنین ع
که فرموده لا یخلو الارض عن قائم بحجة الله اما ظاهر مشهورا و خائف مغمورا لئلا یبطل حجج الله
تعالی و بیّناته و چون وجود امام بجهت تمام حجت واجب باشد پس غیبت او و عدم نصرت
او در امور بنا بر آنکه معصوم است از تقصیر وی نتواند بود بلکه لا محاله از خوف عادی
و عدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار ایشان باشد و منافی غرض نصب امام نباشد و مانع
وجوب نتواند شد و هرگاه در این دلیل باین تقریر که ما کردیم نیک تاملی کنی بتوفیق الله
و فضله قادر شوی بر دفع جمیع شبهی که مخالفین در این مقام کنند مثل انه انما یکون لطفا اذا
خلا عن جمیع جهات القبح و هو ممنوع و ان   اداء الواجب و ترک القبیح مع عدم الامام
اکثر ثوابا لکونهما اشق و اقرب الی الاخلاص و انه انما یجب لو لم یقم لطف آخر مقامه کعصمة
جمیع الناس و انه انما یکون لطفا اذا کان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبایح قادرا علی تنفیذ
الاحکام و هو لیس بلازم عندکم الی غیر ذلک من الشبه الواهیة التی لا تستحق الجواب
و مستند طایفه از خوارج که قائلند بنفی وجوب نصب امام آنست که در نصب امام بر انگیختن
فتنهاست لان الآراء متخالفة و الاهواء متباینة فیمیل کل حزب الی احد و یهیج الفتن
و یقوم الحروب و ما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز الا ان احتمال الاتفاق علی

وابی ذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور را در مبدا آن
امر و مدعی اند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه جایز باشد ان متدینین متبعین
بخلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف
در امور دینی و دنیوی کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت
مدعی خلافت و فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت رای
و اعتقاد تواند کرد و از آنچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای این طایفه مانند
فخر رازی و فلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی علیه السلام راضی بخلافت ابی بکر
نبود و خلافت را حق خود دانستی هر اینه منازعت کردی و طلب حق خود نمودی با کمال
باس و شجاعتی که وی را بود و اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد
از طلب حق خود و منافی بودی تهاون و اهمال را عصمتی که شیعه مدعی اند چنانکه
بعد از این خواهد آمد ان شاء الله تعالی و بدانکه نزد قائلین بطریقه بیعت انعقاد امامت
منحصر در آن نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام و بقهر و استیلا نیز و اعتبار
علم و عدالت و سایر شروط معتبره را در امامت ببیعت و استخلاف واجب دانسته اند
در امامت قهر و غلبه کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت
متحقق نشود مگر بنص من قبل الله و من قبل رسول الله اما اینکه نص سبب مستقل
بجهت تحقق امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح به
الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در آن و عدم تحقق آن بغیر
آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت از جمیع امت و عالم بجمیع
امور دینیه و لا سبیل الی معرفة تحقق ذلک فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من بالاختیار

هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت منعقد شود
باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی که مستجمع شرایط امامت باشد من
غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک و لا عدد محدود بل ینعقد بعقد واحد منهم و گفته‌اند
که لهذا ابو بکر صبر نکرد و انتظار نکشید که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع
کرد در امر خلافت بمجرد بیعت یک کس یا دو کس و لم ینکر علیه احد و اشعری شرط کرده
که بیعت یک دو کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سرّ نتواند کرد
تقدماً علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده‌اند حضور پنج عدد را ممن یصلح للامامة حتی
در قضیه شوری واقع شده است و قائلین به بیعت و اختیار دو وجه است یکی آنکه
طریق انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت بنا بر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نص
منتفی است در کسی که امام است باجماع و هو ابو بکر دوم اشتغال الصحابه بعد از وفات نبی صم
و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت من غیر نکیر فکان اجماعاً علی کونه طریقاً و لا
عبرة بمخالفة الشیعة و پوشیده نیست سخافت این مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از
امت سیما بیعت یک دو کس را هیچگونه مدخلیتی نباشد و نتواند بود در عقد امامت که
ریاستی است بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر صلعم و از اینجا بغایت ظاهر شود
حقیقت دینداری و ایمان اینطایفه که بنای دین خود را بر مجرد وقوع گذاشته‌اند بدون
آنکه دلالت کند بر صحت آن عقل یا نقل و بذکر لفظ اجماع و لفظ عدم تنکیر تهویل می‌نمایند
و بآن خود را تسلی میکنند و فریب عوام بیچاره میدهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی
آن میکنند در وقتی از اوقات احتمال وقوع داشته باشد در مبدأ امر البته ادعای آن نتوان
کرد بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان و ابی ذر

بود خالی از صورتی نبود و اما علی ما فرض فلا یخفی کما لا **سوم** آنکه نصب امام بجهت ازالهٔ فتنه است

و شک نیست که تعیین او و بیعت و اختیار موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الآراء و

تباین الاهواء کما وقع فی زمن علی ع و معاویه و مخالفین در جواب گفته اند که اگر در زمانی نصب

امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل با هوای باطله کم باشد هر آینه در نصب امام

باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث نشود و جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در

امامت علی نبود بلکه فی انه هل یجب علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان ام لا و اگر زمانی

ترفع و استعلا و حب جاه و میل با هوا باشد با وجود نص نیز مخالفت و فتنه واقع تواند

شد و پوشیده نیست ضعف این جواب چه با وجود نص میل بهوا و اراده مخالفت از اهل

ایمان و ایقان بغایت نادر باشد سیما در عظایم امور مثل امامت بخلاف آنکه نص امامت

بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد بود و صدور این

داعیه منافی ایمان و کمال ایقان نباشد چه جهات ترجیح بنا بر اجتهاد ظنی خواهد بود

و منازعه و تغلب با علی ع با وجود نص نیز اختیار کردند و مستبعد بود اگر نص نبود

اختیار بر مثل سلمان و ابی ذر و مقداد میکردند و مستبعد نبود و در رکاکت توجیه

منازعه معاویه با علی ع چه حاجت به بیان تواند داشت **چهارم** ما اشرنا الیه سابقا

من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی استخلافهما بالضرورة و هو انما یحصل بالنص

لا باختیار الناس لان الثابت باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله و مخالفین

در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرده بر اینکه هر که را امت خلیفه کنند خلیفهٔ خدا

و رسول است و اتفاق امت کاشف است که خدا و رسول استخلاف او کرده اند و بیان

دفعش آنست که پیشتر اشاره شد بانکه اتفاق مذکور را مستندی نیست اولا تا

من الله تعالى و هو المراد من النص فلا يمكن تعيين الامام بالاختيار و مخالفين چون
امور مذکوره را شرط امامت ندانند نزد ایشان امامت موقوف نباشد با ختیار
و نص چنانکه کثیری از اهل سنت اختیار میکنند و اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و
احتساب و قدرتی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل امور فکیف بقدرتهم
على تولية الرياسة الكبرى و على اقدار الغير على التصرف في الدين و الدنيا لكافة الورى
و مخالفین گاه منع صغری کنند مستندا بما جوزه بعض فقهائهم من التحكيم في القضا
و يجعل الشاهد القاضي قادرا على التصرف في الغير و گاه تسلیم آن کنند و گویند این
بنا بر آنست که تولیت امور مذکوره با وجود امام موکول با مامست پس رعیت را
نرسد اما هرگاه امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند بنا بر آنکه
کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرح المقاصد اما
ظاهر مواقف و صریح شرحش آنست که اگر امام نباشد لا بد است از قول با نعقاد قضا
به بیعت و کلام امام رازی مؤید شرح مقاصد است حیث قال في الاربعين لا استبعاد
في ان يأذن الله تعالى في تولية الامام و لا يأذن في تولية القضاء و پوشیده
نیست بر صاحبان فطرت ضعف هر آنچه گفته اند اما حدیث تحکیم یعنی حاکم ساختن
کسی را بر خود باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر است سیما بر قواعد مخالفین
که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد بنا بر آنکه شاهد اقدار
قاضی نکند بر تصرف در غیر بلکه اقدار او نیست مگر از شارع و شهادت مدار نیست بر تحقق
حکم از قبل شارع و اما ملخص وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار در
همچنین عدم استبعاد در اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر تولیت قضا اکبر بر غیر آن

ثقاتهم ره

جميع ما قالوا نه ظاهر البطلان ره

مهربانتر و مشفق‌تر از پدر مهربان بود بر اولاد خود و معلوم است از عادت پدران که در حین

وفات ترک وصیت بجهت اولاد خود نکنند و تعیین من یقوم بامورهم کنند پس مقطوع باشد بنا بر

عادت عدم اهمال نبی مر امت را و تعیین وی کسی را که قائم باشد بامور ایشان و ایضاً قوله تعالی

الیوم اکملت لکم دینکم ادل دلیلست بر اینکه تعیین امام کرده چه ظاهر است که وجود

امام از مقومات دین قویم و از اعظم مکملات شرع مستقیمست و حق سبحانه خبر داده باکمال

دین پس نتواند بود که تعیین امام نکرده باشد و مخالفین جواب گفته‌اند که امور مذکوره

مجرد استبعادی بیش نیست و امتناعی نمی‌تواند بر صاحب ادنی فطرتی ظاهر و لا یحسن آثار کمال

داشته

ضعف از این جواب هم بملاحظه عادات علم قطعی عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم

آن ممتنع باشد عادة چنانچه در تقریر دلیل اشاره بآن شد فصل هشتم از مواضع اختلاف

تعیین امام و خلیفه اولست بعد رسول الله صلعم جمهور اهل سنت بر آنند که خلیفه اول

بعد رسول صلعم ابوبکر است بنا بر اجماع و انعقاد بیعت جمهور شیعه بر آنند که علی بن ابی

طالب علیه السلام است بنا بر نص پیغمبر بامامت وی هم نصوص جلیه و هم نصوص خفیه و بیان هر دو

مذهب در فصول آتیه بیاید فصل سیم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر نصوص

پیغمبر صلی الله علیه و آله بر علی ابن ابی طالب علیه السلام نصوص

جلیه بامامت و خلافت جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر آنند که پیغمبر صلعم نص نکرد

حسن بصری بر آنست که نص کرد بر ابی بکر

بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته‌اند که نص کرد بر ابی بکر نص خفی و هو

تقدیمه ایاه فی الصلوة و بعضی دیگر گفته‌اند که نص کرد نص جلی و در روایت ایتونی بدواة

و قرطاس چنین ساخته‌اند که ایتونی بدواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال

یابی الله و المسلمون الا ابابکر و پوشیده نیست بر عارف متتبع اختلاف این روایت و

اما لا نعلم مستنده بل اقول انا نعلم ان لا مستند له بنا بر آنکه مستندی که ممکنست در این

اتفاق اذن پیغمبرست و امر او مر امت را بتعیین خلیفه و معلوم است و متفق علیه عدم

اذن و احتمال اینکه شاید اذن واقع شده باشد لیکن نقل نکرده باشند للاستغناء عنه

بالاجماع معلوم الانتفاست در عظایم امور مثل امامت و خلافت و منع آن مکابره ایست

که استحقاق جواب ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام

صاحب مواقف در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مر امام را امارتیست که خدا

و رسول آنرا علامت کردانیده اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت و نیابت امام مر ایشانرا

کعلامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن ما در امارت کردانیدن خدا

و رسولست که بچه معلوم تواند شد و قیاس این بسایر احکام نتوان کرد چه در سایر احکام

مانند شهادت شاهدین نص متحقق است بکونها امارة بخلاف ما نحن فیه اگر گویند

اتفاق مذکور اجماعست و اجماع را مستند نیست در الحجیت آن و از احادیث پیشین که

دلالت کرده بر عدم اجماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد **جواب** گوییم که بر تقدیر

تسلیم بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست اما سخن در پیش از تحقق اجماع است و در

وقت اختیار اهل بیعت که بچه مستند اختیار آن توان کرد و دانستی که مذهب ایشان انعقاد

امامت به بیعت بعضی و موقوف نیست بر تحقق اجماع و بر تقدیر توقف بر اجماع نیز

سخن در وقت تحقق اجماع است و حال آنکه احادیث مذکوره دلیل اجماعست نه مستند اجماع

پنجم آنکه معلوم و مقطوع به از سیرت و عادت نبی صلی الله علیه و آله که در ادنی غیبتی از مدینه ترک

استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه من الفرایض والسنن و الآداب حتی

فی امر قضاء الحاجة اهمال ننمودند و نیز معلوم است از حال وصلی الله علیه که بر امت خود بنا

اجماع

عدد معروفی در زمانی معلوم اجتماع با هم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز
نکند اتفاق و تواطؤ ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر تتبع کتب و
تصانیف علما است اما فیما نحن فیه چه عدد رواة و علما و مصنفین امامیه در هر زمانی از کثرت
بحدیست که شک نیست در بلوغ بمرتبه تواتر و وجود علما و رواة و تصانیف بر
متتبع مخفی نمی تواند بود چنانکه مثلا وجود شعرا و دواوین شعرا بر متتبعین اشعار
پوشیده نتواند بود و تفرق علما و رواة مذکورین در بلاد متباعده و ملاقات و صحبت
باهم و عدم آن نیز معلوم است چنانکه در طبقه شعرا مثلا و کان اینکه کتب و تصانیف متکثره
مجعول و مختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین شعرا مجعول و مختلق باشد فظهر بطلان
ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی النص الجلی مما وضعه هشام بن الحکم و نصره الراوندی
و ابو عیسی الوراق کما فی شرح المقاصد و غیره چه در زمان هشام بن الحکم از علما امامیه
و ثقات اثنی عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون از حد تواتر بودند بلا شبهه
همه از اصحاب ممدوحین و معاصرین ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع و از اکثر اینها کتب
و تصانیف متواتر و متداول بود مخالفین اگر نسبت اختلاق این مذهب و این قول بجعفر
الصادق ع مینمودند گنجایش داشت چه همه این علما و ثقات در آن زمان از اصحاب آنحضرت
بودند و رواة و ثقات و معتمدین وی و باین نسبت معروف و مشهور حتی که این مذهب نیز
نزد جمهور از این جهت مشهور بمذهب جعفری شده لیکن چون منشا مذهب و طریقه که بر نقله اختلاق
مختلق وی باشد اما چون جلالت و منزلت آنحضرت بین الجمهور نیز بمرتبه ایست که
توهم اختلاق و ابتداع درباره او نتوان نمود لهذا بعضی از مخالفین صرف این نسبت از
آنحضرت نموده بهشام بن الحکم که از جمله اجله اصحاب آنحضرت است متعلق ساخته و

این صح
یقال هذه قصیدة مخلوقة ای منحولة الی غیر قائلها
این صح
علی له
از آنحضرت له

وضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع بعدم
نص نموده اند و تمسک به بیعت جسته و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم
در صلوة تدلیسی بود که در حالت شدت مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت رسول صلعم
بعد از افاقه و اطلاع بر آن با کمال ضعف تکیه بر دوش علی و عباس نموده بمسجد تشریف فرمودند
و امامت مدلسه را بابی بکر نگذاشت که باتمام رسانند و بالجمله اهل سنت را اعتنائی بشان
این نص نیست و اعتمادی بر آن اصلا ندارند اگرچه گاهی در مقام منع ذکر آن میکنند و
این معنی معلوم است از کتب ایشان و اگر نص مذکور فی الجمله احتمال میداشت و از عهده تشیید
و سازگاری آن بر میآمد بمستند امامت ابوبکر دست از آن بر نمیداشتند و به بیعت و اجماع
که حقیقتش معلوم شد تمسک نمی جستند و جمهور شیعه بر آنند که نص کرد بر علی بن ابیطالب
بنصوص خفیه و جلیه اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوایف شیعه و اما نص
جلی مختص اند بان جمهور امامیه و مراد از نص جلی است که دلالت بر معنی مراد بالضروره
کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله صلعم علی امامکم و خلیفتی علیکم من
بعدی و قوله صلی الله سلموا علی علی بامرة المؤمنین و قوله صلی الله ع انت الخلیفة بعدی
و قوله صلی الله ع لعلی اخذا بیده هذا خلیفتی علیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و قوله
صلی الله علیه و آله و قد جمع بنی عبد المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی
و خلیفتی من بعدی فبایعه علی ع چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از
پیغمبر صلعم ضروریست مانند دلالت لفظ سما و ارض و شجر و حجر بر معنی مراد از این
الفاظ و دلیل بر وجود این نصوص تواتر است نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان
و ناقلان این نصوص از شیعه امامیه در هر طبقه از طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد

علیه ل

فیکم ل

والموازرة علی الحمل الثقل و تقویة علیه یقو وازره موازرة ای اعنته و قویته و منه سمی الوزیر وزیرا

در صحت این نصوص و جزم کنند بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن و جبر او و

آن د

اینکه دانسته شد که افاده علم در خبر متواتر مشروطست بنا علی الشرایط المعتبره بخلو ذهن

سامعین از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون خبر چه اگر سامع جازم بنقیض آن باشد

البته افاده علم نتواند کرد چنانکه در جمیع مسائل نظریه برهانیه پس طریق استبصار

و طلب حق در امثال این مقدمات است که طالب خود را متساوی النسبه بین طرفی

الخلاف گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب معتقد وی که عمرهای دراز خلفا عن سلف

بر سر آن عناد و تعصب ورزیده بر او ظاهر شود بلا تامل و توقف و عصبیت انقیاد حق

تواند کرد و بعد از آن تامل و ملاحظه در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب

و تصنیفات علمای این مذهب باید تا حق بر او ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین

مصنفات خ

کند و باین شرایط عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده من اضعاف زیاده میخایم و ضامن

می شوم که البته علم حاصل شود و خود ظاهر گردد شبهه دوم آنکه اگر نص بر علی ع موجود

و متواتر میبود هر اینه علی ع محاجه میکرد و نیز اگر خلافت حق او بود منازعه مینمود و طلب

حق خود میکرد و جایز نبود او را که تقاعد از آن کند سیما با عصمتی که شیعه مدعی آنند

و نیز اگر خلافت حق او بود بنصوص مذکوره تهاون و عدم قبول خلافت بعد از قتل

عثمان جایز نبود و حال آنکه چون عرض خلافت بر او کردند تا چند روز قبول ننمود و می گفت

دیگری را اختیار کنید و نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر اینه علی ع با معاویه بان

محاجه نمودی نه ببیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر عدم

نص و آنچه شیعه معتقد آن باشند که طلب حق خود نمودن و منازعه و محاربه با ابی بکر

نکردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد بنا بر آنکه هنوز اول نزاع بود و خلافت

و در حقیقت همان منصرف بآنحضرت است لیکن صرفه در آن نیست و بالجمله بدین آنحضرت

با این دین و همچنین با اولاد وی از ائمه اهل بیت طاهرین در ظهور بمرتبه ایست که انکار

آن و استبعاد از آن ملحق بانکار ضروریات و اولیات است و کفی بذلک لنا مستندا

و بیچاره شارح مقاصد در این انکار بمثل رضی الله عنک و ارضاک و مثل جعلت فداک

و امثال آن که از جناب مقدس رضوی در ظهر عهد نامه مامون بخط مبارک خود نوشته

توسل جسته و اعتقاد تبری ائمه طاهرین از این مذهب کرده هیهات هیهات بلی در شبهه　　متمسک شده

هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره و تواتر آن که محتاج است بدفع و

رفع استبعاد از آن یکی آنکه اگر نصوص مذکوره موجود می بود هر اینه متواتر می بود

لتوفر الدواعی علی نقله و اگر متواتر می بود افاده علم بجهت ما منکران میکرد لان ذلک هو مناط التواتر

و حال آنکه افاده علم نکرده و امام فخر رازی در اربعین سوگند بخدا یاد کرده که خبر نصوص

اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع و جواب از این شبهه

آنست که عدم افاده علم نظر بشما بنا بر دو وجه تواند بود اول آنکه سابقا اشاره شد

بآنکه علم حاصل بتواتر تواند بود که نظری باشد همچنانکه تواند بود که ضروری باشد و بیانش

آنست که گاه باشد که عدد ناقلین بحدی و کیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطؤ و مواضعه

بالبدیهه منتفی باشد و لهذا حاجت بنظر و تامل نباشد مانند علم ما ببلدان نائیه

و گاه باشد که نه چنین باشد بلکه نفی احتمال تواطؤ موقوف بنظر و تامل در احوال ناقلین

باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان　　و امثال ذلک کما فیما

نحن فیه پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین نصوص　　از علمای

و مصنفین امامیه و مطالعه کتب و تتبع مصنفات ایشان کنند شک نکنید در

عام پسند نیست اما نزد خواص و کارآگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدبران
در تتبع روایات در تواریخ و سیر و احوال الصحابه بغایت ضعیف و بی‌صورت است بجهت آنکه بر علی
لازم نبود منازعه و مخاصمه با قوم در طلب حق بنصب حروب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب
بود سر در قدم او نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده از
این نبود که امتناع از این امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل در آرد چه امامت و خلافت
که ما حق او میدانیم امر ربانیست الهی و فرمانیست نبوی و ریاستیست ربانی و نیابتی است سبحانی
و وجوبش متعلق بطرفین است امام و رعیت و رئیس و مرؤوس واجب بر امام و رئیس در مبدأ
امر اظهار شان خود است اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت و واجب بر رعیت و مرؤوس طلب
و معرفت امام و رئیس و بعد از معرفت و وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام
و خلیفه از رسول صلعم بنص و نصوص بفعل آمده بود واجب بر همه اصحاب مبادرت بود بخدمت
امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول امر او و امتثال فرمان وی نه واگذاشتن امام
و مشغول شدن بتعیین خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلعم و چون اصحاب امام را
بتجهیز پیغمبر صلعم گذاشتند و بامور وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و خلیفه از نزد
خود و برایهای خود مشغول شدند و تا هنگام فراغت امام منصوص علیه بتعیین
خلیفه کرده کمر اطاعت و انقیاد وی بر میان بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر

بوده

واجب نبود که منازعه و محاربه با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه
موقوف بر وجود اعوان و انصار است و علی علیه السلام هرچند متصف بکمال شجاعت بود شجاعت یکتن
بر تقدیر یکی و مدد و معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل عرب چه تواند کرد و چگونه عجزی
و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد و از اینکه بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا

وخلافت استقرار نیافته وشوکت بهم نرسیده وحال آنکه علی ع در کمال باس وشجاعة وپر دلی بود وبنی عبد المطلب همه با او بودند واکثر مهاجرین وانصار و اجله اصحاب کبار مطیع و منقاد او وکانت فاطمه علیها السلام مع علو منزلتها زوجته والحسن والحسین علیهما السلام مع کونهما سبطی رسول الله ص کانا ولدیه والعباس مع علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی ع امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا تختلف فیک اثنان والزبیر مع شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال ابو سفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی والله لاملان الوادی خیلا ورجالا وانصار خود فاطمه مکروه میداشتند ابا بکر وابنا بر آنکه بروایت الائمة من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نموده محروم مطلق کردانید ونیز ممتنعست عادة که کافه اصحاب عارف بنصوص مذکوره باشند وهمه اتفاق کنند بر کتمان آن ویکی از ایشان اظهار آن نکند وحال آنکه عمر خود را در اطاعت وخدمتکاری وجانفشانی در راه رسول ص گذرانیده باشد وصرف اموال خود در راه او کرده وبذل ونصرت ویاری حسب المقدور نموده بیکبار با چنین مخالفتی بظهور رسانند وکتمان نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی رایکم لا مال له ولا شوکة واکر نصی میبود هر آینه انصار بآن متمسک شده ابا بکر را از خلافت دفع مینمودند چنانکه اودفع ایشان نمود بروایت مذکوره وامام فخر در کتاب اربعین کفته که از شیعه بغایت عجیب است چه کاهی در وصف شجاعت علی علیه السلام بجدی میرسند که از مقتضای عقل بیرونست وکاهی در عجز او بمرتبه تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف جبانی باعتقاد ایشان بر نیاید واین لا محاله از معقول خارج باشد وجواب از این شبهه آنست که این تقریر اگرچه حالی از

وانصار ع

وتیم فی قریش رهط ابی بکر وهو تیم بن مرة بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن النضر.

وتهاون علی ع در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر آنحضرت بود قبول خلافت بیعت
کردن و آن خلافتی نبود که خدا و رسول حق وی کرده بودند تا واجب باشد بر او قبول کردن
آن و جایز نباشد تهاون در آن و نیز همین بود سبب آنکه آنحضرت در محاجه معاویه به بیعت مستند
شد نه بنص چه نص متروک شده بود و اعتبار به بیعت متعین گشته و اما حکایت انخداع انصار
از ابی بکر و معارضه نکردن با او و قبول خلافت او کردن و بیعت نمودن با او موقوف است
بر مطلع گشتن بر حقیقت حال و بیان آن بوجه اجمال و قدر مشترک روایات و اخبار و سیر و
تواریخ آنست که حضرت رسول ص پیش از حدوث عارضه مرض موت اسامة بن زید را امیر لشکر
کرده بود و صحابه را مامور ساخته بمتابعت وی در مسیر بجانب موته و فلسطین و در مرض موت
روزی تکیه بر دوش علی ع و عباس نموده نزد اصحاب سیما انصار که بر در خانه مبارکه ازدحام
نموده بودند رفته وصیت بلیغی فرموده و اسامه را امر نمود بخروج با مهاجر و انصار اسامه گفت
دستوری ده که اندکی اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما تاب ندارد
که ترا بدین حال گذاشته از خدمت دور شویم حضرت تاکید بلیغ و مبالغه عظیم نموده مکرر
فرمود جهزوا جیش اسامة لعن الله من تخلف عن جیش اسامة پس فی الحال اسامه بیرون رفته
بیک فرسخی مدینه معسکر ساخت و منادی رسول الله ص ندا در داد که تخلف از جیش اسامه
مکنید و هر که تخلف کند لعنت خدا و رسول بر وی باد و از جمله جماعتی که مامور بودند بمتابعت اسامه
و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح بودند و اسامه در کوچ کردن از
معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعلل مینمودند و منتظر بودند که حال رسول الله ص چون
شود تا مرض رسول ص اشتداد یافت بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات
یافت لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجیب و حالتی غریب

بیرون آمدن
در خروج
المتخلف

انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادت افنای خصم خود کنند و نیز مصلحت در افنای اصحاب
و تفریق کلمه نبود و ابوسفیان را چه پروا بود از اینکه اسلام برطرف شود و شریعت بر هم
خورد بلکه غرضش از ملامت بنی عبد مناف نبود مگر تهییج فتنه و آشوب و قتال و هلاک
مسلمانان تا بکام دل خود برسد و کفر و شرک باطن را ظاهر و آشکار تواند کرد و بخاطر جمع بعضا [illegible]
و جاهلیت اولی عود تواند نمود ساده لوحی میباید که ابوسفیان و اولاد و اتباع او را مؤمن
حقیقی داند و از جمله اهل دین شمارد و بر افعال و اقوال ایشان اعتماد نماید و علی ع که باتفاق
عقلا سید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود چگونه سخن هر کس را نشناسد و از قصد
و غرض هر کس پی نبرد و اینکه آن حضرت قبول بیعت عباس نفرمود بنا بر آن بود که امر آن حضرت
موقوف بر بیعت نبود بلکه حق وی بنص و تصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس در اظهار
و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول صلعم نتوانست نمود هر گاه مخالفت نص رسول نمودند
عدم اعتداد ببیعت عباس و مخالفت آن صعوبتی نداشت و حال آنکه بیعت ابی بکر در میان
بود و با وجود آن قبول بیعت عباس نمودن قرع باب خلاف و تفریق کلمه بود و مؤید

آنچه

اینست جماعتی از علما کما قال فی الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی گفت دست
بده تا بیعت کنم بخلافة علی ع اعتذار نمود بقلت ناصر و خوف از ارتداد اکثر مسلمین و طمع
کفار در اسلام و آنکه خدای تعالی او را بصبر امر کرده کما جرت علیه سنة جماعة من الانبیاء والاوصیاء
حتی یجدوا انصارا یقوم بهم الحجة و نیز قبول بیعت عباس کردن و در ثبوت حق تمسک به بیعت عباس
جستن تمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت و اختیار در انعقاد امامت و این قضیه نسبتی

و ان الله تعالی امره بالصبر له

بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان نداشت چه ابتدای امر بود و در زمان بیعت امر

عثمانیه

بقرار یافتن خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده و بنا بر این بود مضایقه و

لیث

قتلتمونی عمر گفت اقتلوا سعداً قتله الله قیس پسر سعد بر خو سنه بلحیه عمر او بخت وخشونتها و دشنام آغاز نهاد ابو بکر بر فق و مدارا تسکین فتنه داد و سعد بن عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر نزد وی فرستادند که با ابی بکر بیعت کند گفت لا والله حتی ارمیکم بکل سهم فی کنانتی واخضب منکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من اهل بیتی وعشیرتی وایم الله لو اجتمع الجن والانس ما بایعتکما ایها الغاصبان الجاهلان پسر بشیر بن سعد گفتا و مردی لجاجت بجوجست و را رها کنید فلیس بضائر کم پس ترک سعد نمودند و سعد با ایشان بیعت نکرده از دنیا رفت و بالجمله در آن روز صحابه در منازعه خلافت بودند و علی ع با جمعی از بنی هاشم مشغول بتجهیز رسول الله ص و بعد از فراغ از آن مهم در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند و بنو امیه بر عثمان و بنو زهره بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده همگی در مسجد بودند که ابو بکر و عمر و ابو عبیده کار ساخته و پرداخته بمسجد حاضر شدند و گفتند چه نشسته اید قوموا و بایعوا ابا بکر فقد بایعته الانصار والناس عثمان و عبد الرحمن با اتباع خود بیعت کردند و علی ع بمنزل تشریف فرموده و زبیر و بنو هاشم در خدمت وی بودند پس عمر با اسید بن حصین و سلمة بن سلامه و جماعتی نزد علی و بنی هاشم رفت و گفت بیعت کنید با ابی بکر زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامه از دستش کشید و عمر او را گرفته بر زمین زد تا شکسته شد و جماعت بنی هاشم نزد ابی بکر حاضر شدند و عمر گفت بایعوا ابا بکر فقد بایعه الناس و اگر ابا کنید هر آینه شمشیر در شما کذارم پس بنو هاشم یک یک بیعت مبادرت نموده تا کسی نماند مگر علی بن ابی طالب ع فقالوا له بایع ابا بکر فقال ع انا احق بهذا الامر منه وانتم اولی بالبیعة لی چه شما بحجت قرابت و قرابت

فقال عمر

بضائر د

تا در زمان عمر بیعت نکرد

خلافت

وحال بی غریب روی نموده ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ زد که ایها الناس

انصار را

اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که سابقا مذکور شد بر زبان راند اصحاب این سخن

شنیده روی بخانه سعد بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار

اجتماع ایشان

و بیمار بود و وی را بسقیفه بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان بود آوردند عمر خبردار شده

خود را با ابی بکر رسانید و با ابی عبیده هر سه رو بسقیفه نهادند و ازدحام عظیم در سقیفه

روی داد و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر با انصار گفت من شما را با بی عبیده یا عمر دعوت

میکنم و هر دو را سزاوار خلافت میدانم ایشان هر دو با ابی بکر گفتند حاشا که ما بر تو

تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند ما راضی

با این نیستیم و با این قضیه همداستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر مدح و ثنای انصار

آغاز نموده فضل و تقدم ایشان را بیان کرد و عمر بانگ برآورد که هیهات هیهات دو شمشیر در

یک غلاف نگنجد و بالجمله ابوبکر مر انصار را بروایة الائمة من قریش و بوعده آنکه وزارت

از ایشان باشد تسکین میداد و انصار بامارت سعد بن عباده غلو عظیم داشتند

بزرگ

بشیر بن سعد انصاری که سید قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده حسد برده که

مبادا انصار سعد را امیر گردانند در دفع این امر کوشید با ثلثه مذکوره همداستان شده

بامارت قریش رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق نموده گفت هر کدام از ابی عبیده و عمر

که خواهید بیعت کنید و این دو نیز تکرار کلام خود نموده با ابی بکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد

سید اوس گفت انا ثالث الثلثه و او نیز بیعت کرد قبیله اوس چون دیدند که سید ایشان

با ابی بکر بیعت نمود همگی مبادرت کرده بیعت نمودند و ازدحام عظیم روی داد سعد بن

شد

عباده که مریض بود نزدیک بود که در زیر دست و پا هلاک شود فریاد برآورد که قتلتمونی

شد آنگاه گفت بلی ممکن است و بعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابی بکر
و عمر و امثال ایشان همیشه در حیات رسول صلعم با وی معارضه میکردند و احکام وی را
تغییر میدادند و قریب بسی قضیه از این مقوله ذکر نموده از جمله آنکه روزی حضرت
رسول صلی الله علیه نعلین مبارک خود را ببلال یا بابی هریره علی رد دمنی داد که در شهر مدینه
در کوچه و بازار منادی کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنة عمر در بازار با وی رسید و خشونت
آغاز نهاد و نعلین از دست او گرفته نزد حضرت رسول آمده که میخواهی دست از اعمال صالح
بردارند مسلمانان و غلظت بسیار نموده حضرت گوش بسخن عمر کرده تغییر آن امر فرموده
و از جمله آنها حکایت قلم و کاغذ طلبیدن در حال مرض موت را نقل کرده و بالجمله گفته که چون
ایشان احکام و اوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند و از پیش میرفت و عامه
صحابه این حالت مشاهده مینمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات وی بنا بر مصلحتی که ایشان [illegible]
تغییر وصیت وی کنند و بمقتضای مصلحت وقت عمل نمایند و از جمله مصلحتها که گفته اند
آن بود که خاطر اکثر صحابه از علی علیه السلام گران بود و بالطبع بآنجناب نفاری داشتند بنا بر آنکه کم
بود از صحابه کسی که علی علیه السلام خونی وی نباشد و پدر و برادر و اعمام و اخوال وی و قبیله و عشیره وی
در دست وی مقتول نشده باشند و نیز تصلب وی در دین و در اجرای اوامر و نواهی الهی و عدم
مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله معلوم همه بود و هیچ کس نیست
که مداهنه و مساهله در این امور مطبوع وی نباشد و جماعتی را که غرض دنیوی نبود لا
اقل این غرض موجب تهاون در اظهار حق و تغافل از آن میشد و نیز وصیت و نص موجب
آن بود که امامت و خلافت مخصوص بجماعتی محصور و عددی معدود باشد و این معنی
موافق طبع مردم نبود چه میخواستند که امامت و خلافت متداول باشد بین الناس و ما بینهم

آنحضرت ع

بر انصار

و قرابت رسول صلعم در این امر غالب شد بود و از دست ایشان گرفتید و انا احتج علیکم بمثل ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا و میتا و انا وصیه و وزیره و مستودع سره و علمه و معلومست که آنحضرت با ایشان در اینوقت که ترک نصوص کرده بودند و خلافت را بقرابت رسول صلعم صاحب شده و در مقام شدت و فظاظت و اخذ بعنف و غلظت بودند اگر محاجه بنصوص میکرد هر اینه چون متضمن تخطئه جمیع صحابه بود از مهاجرین و انصار و مخالفت رسول و ترک نصوص لا محاله اینمعنی در تغلیظ و تشدید ایشان می افزود و بالضروره انکار از روی عناد و لجاج و مکابره در آن لازم می‌نمود پس مناسب بود با ایشان محاجه کردن بآنچه ایشان با انصار کرده بودند و ابن ابی الحدید فی التعلیم و تلقینی بود مر انصار را که بخلافت ابی بکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون شقاق و نکار خود کرده بود نفعی نکرد و متفطن نشدند و عارف فطن را از تامل در این منقول حقیقت حال بغایت ظاهر تواند شد و اما استبعاد در اینکه اصحاب رسول الله صلعم چگونه ترک نص و مخالفت امر رسول صلعم کرده اقدام بر چنین امری نمودند بغایت عجیبست از کسی که مطلع بر احوال صحابه باشد و در سیر و تواریخ و اخبار خوض نموده باشد و بس است

دفع آن

در دفع این استبعاد آنچه از عمر بظهور رسیده در وضع کتابت وصیت رسول الله صلعم در حالت مرض موت چنانچه شمه از آن مذکور شد و ابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای اهل سنت است در شرح نهج البلاغه از یکی از علمای اهل سنت نقل کرده که گفت پرسیدم از استاد خود که از اعاظم علمای ایشانست که آیا ممکن باشد و جایز تواند بود آنچه را فضیه مدعی بر آنند از نص جلی و روا باشد صد و در نص و سماع صحابه مر آن را و اخفای آن بالکلیه و اقدام بر مخالفت آن استاد از این سوال بغایت بر آشفته شد

وتغییر کفته من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین فی الحدیث الستین من المتفق علیه

من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله علیه و آله قال الا وانه سیجاء برجال من امتی

فیؤخذ بهم ذات الشمال فاقول یا رب اصحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول

کما قال العبد الصالح وکنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم قال فیقول لی

انهم لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی زود باشد که او رده شوند نزد من مردانی

از امت من پس ایشان را بگیرند و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم یا رب ایشان اصحاب

منند پس قائلی گوید که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم همچنانکه

عبد صالح عیسی ع گفت یعنی آنچه را که در قرآن حکایت از عیسی ع کرده شده خوانم و مضمون

این آیات قبل از آنست که در روز قیامت خدای تعالی بعیسی ع گوید آیا تو گفته بودی مر قوم خود را

که تو او مادر مرا آله اخذ کنند و بخدائی پرستش نمایند عیسی ع گوید بار خدایا من چون گفته

باشم چیزی که چون من نیست گفتن آن و من نگفته ام با ایشان مگر آنچه تو فرموده بودی و آن

عبادت پروردگار من و ایشان است و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که بودم در میان

ایشان و چون توفی کردی مرا تو رقیب و ناظر ایشان بودی و تو بر همه چیز شاهدی اگر

عذاب کنی ایشان را هر آینه بندگان تو اند کسی را سخن نتواند بود و اگر عفو کنی از ایشان

پس تو غالبی و دانا بمصالح پس حضرت میفرماید که چون من آیه مذکوره را خوانم قائلی

گوید که ایشان بعد از تو همیشه بر میگشتند بعقب خود از زمان که تو از ایشان مفارقت

کردی و ایضا فی الکتاب المذکور فی الحدیث الحادی والثلثین بعد المائة من المتفق علیه من

مسند انس بن مالک قال ان النبی صلی الله علیه و آله قال لیردن علی الحوض رجال ممن

صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا الی اختلجوا امری دونی فلاقولن ای رب اصحابی فلیقالن

مانند سلطنت نامهرکه و بهر سلسله تواند منتقل شد و غلبه حب جاه و دنیاست در
طبایع جمیع طوایف ناس سیما قبائل عرب معلوم است و عمده در تجویز جمیع امور مذکوره
تجویز مخالفت رسول است باجتهاد و اعتقاد اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل
سنت است و بنا بر این چه استبعاد می باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص بزرگتر
از مخالفتها نیست که از هر یک واقع میشد و هرگاه از عمر که افضل ناس باشد بعد از ابی بکر
باعتقاد ایشان مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات رسول واقع تواند شد
و هیچ گونه استبعادی نباشد پس از سایر ناس که دو مرتبه او نباشند بمراتب کثیره
اخفای چیزی چند که شنیده باشند و علم اظهار آن بعد از وفات رسول الله صلی الله
با میل و رغبت افاضل ناس باخفای آن و احتمال اینکه مبنی بر اجتهادی و گمان مصلحتی باشد
چه استبعاد تواند داشت و حال آنکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل کرده اند
روایاتی که دال است بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر صلی الله ع و مذمت پیغمبر مر ایشان را بر تغییر
احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و گواهی دادن پیغمبر ص بر ضلال ایشان از جمله
در کتاب طرایف نقل کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن و العشرین من المتفق
علیه از سهل ابن سعد که گفت شنیدم از رسول خدا ص که میگفت من پیش از شما خواهم
وارد شد بر حوض و آن حوضیست که هر که بر آن وارد شود از آن بیاشامد و هر که از آن
بیاشامد هرگز تشنه نشود و بعد از من وارد خواهد شد بر من اقوامی که من ایشان را شناسم
و ایشان مرا شناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند از من پس من گویم
که ایشان از منند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی تو نمیدانی که ایشان از بعد
تو چه کرده اند فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغییر

و تمامه فی الناس فو الله معاشر الجمع ان الله قضی و حکم و نبیه اعلم وانتم تعلمون انا اهل

البیت احق بهذا الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر

الرعیة فینا والله انه لفینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و تفسدوا قدیمکم

بشر من حدیثکم یعنی حذر کنید لخدا ای انصار تبعا و فراموش مکنید عهد پیغمبر خود را در باره

من و سلطنت محمد را صلی الله علیه و آله بیرون مبرید از سرای وی و بیخ خانه وی بسوی

سراهای خود و بیخ خانهای خود و دفع مکنید اهل وی را از حق او را از حق و مقامی که او را

در میان مردم بدرستی که خدای تعالی حکم فرموده و نبی او اعلام نموده و شما همه میدانید

که ما اهل البیت احق و اولائیم باین امر از شما مادام که قاری کتاب الله و فقیه فی دین الله

و مضطلع یعنی قوی و دانا بامر رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که

چنین کسی در میان ماست نه در میان شما پس پیروی هوای خود مکنید که هر آینه

دوری از حق میافزاید و فاسد میکنید عملهای قدیم خود را ببدیهای جدید خود

و چون آنحضرت این کلام مذکور را ادا فرمود بشر بن سعد انصاری و سایر اصحاب همه

گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از بیعت ابی بکر از تو میشنیدیم و میدانستیم

که در رغبت بخلافت هست هر آینه همه ما با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو مخالفت

نمینمودند حضرت فرمود که من حضرت رسول را تجهیز نکرده و دفن ننموده میامدم

و با شما منازعه در خلافت میکردم والله که نمیترسیدم که کسی با ما اهل بیت منازعه

کند در خلافت و من گمان نداشتم که حضرت رسول که در روز غدیر حجتی برای کسی گذاشته

باشد و قایلی را راه سخنی تواند بود پس بگواهی طلبید هر که در روز غدیر خم زید بن

ارقم روایت کرده که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر بودند گواهی دادند و من

نفس خ

انصاری خ

نمی‌نمودند خ

فليقالن لى انك لا تدرى ما احدثوا بعدك يعنى وارد خواهند شد بر من بركنار حوض مردانی
كه صحبت من دريافته باشند يا آنكه چون من به بينم ايشانرا وخواهند كه بالا بيايند
نزد من در ربوده شوند از نزد من پس من گويم بارخدايا اينان اصحاب منند در جواب گفته
شود كه نميدانی ايشان چه كردند بعد از تو ونيز احاديث بسيار در كتاب مذكور از ابی هريره
واز عايشه واز اسماء بنت ابی بكر واز سعيد بن مسيب واز عبد الله بن مسعود واز حذيفه
بن اليمانی وغيرهم از هر يك بطرق كثيره نقل كرده اند كه مضمون همه نزديك بانچه مذكور شد
وحاجت بتطويل نيست وظاهر است بر عارف فطن كه ارتداد منسوب بصحابه بعد از پيغمبر صلعم
وتبديل وتغيير واحداث ما احدثوا نيست مگر آنچه با علی وفاطمه وبا ساير اهل بيت صلوات الله
عليهم اجمعين بيواسطه يا بواسطه كردند از غصب حقوق ايشان ودفع ايشان از مراتب ومقاماتی
كه حق سبحانه وتعالی برای ايشان تعيين كرده بود وپيغمبر صلعم بان خبر داده وبالجمله هرگاه
رسول الله صلعم خبر از ارتداد ايشان داده باشد وبصحت رسيده ودر كتب خود واحاديث خود
نقل كنند واستبعاد نتوانند از پنهان داشتن خبری چند كه شنيده باشند وبنابر اجتهاد
ومصلحتی كه شما تجويز ميكنيد اظهار آن نكرده باشند يا انكار هم كرده چه استبعاد دارد
كرد واما اينكه همه اصحاب كتمان كردند وهيچكس اظهار آن نكرد خلاف واقعست بلكه هر كس از
صحابه كه اعتنائی بدنيا نداشت وغرضی در خاطرش نبود اظهار كرد وغايت بر آن مرتب
نشد چه در همان روز كه بيعت ابی بكر منعقد شد وتكليف بيعت بعلی عم كردند وعلی عم
امتناع نموده وبا ايشان محاجه كرد بانچه شمه از آن مذكور شد گفت زياده بر آنچه مذكور
شد كه يا معشر المهاجرين والانصار الله الله لا تنسوا عهد نبيكم اليكم فی امری ولا
تخرجوا سلطان محمد من داره وقعر بيته الى دوركم وقعر بيوتكم وتدفعوا اهله عن حقه

مردمانی ۲
خواهم گفت ۲
سعد ۲
ليس ۲
صحاح ۴

مراد در باره تو خلاف خواهند کرد و تو با من بمنزله هرون با موسی و امت بعد از من بمنزله
موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هرون شدند و دیگران تابع سامری من گفتم یا رسول
الله چه میفرمائی من در آن زمان چه کنم و بچه عمل نمایم فرمود اگر اعوان بیابی جهاد کن
با ایشان و الا دست از ایشان باز دار و احقن دمک حتی تلحق بی مظلوما پس فرمود
لیکن بروید و ابا بکر را خبردار کنید و بیاورید تا حجت بر او تمام شود پس ایشان بمسجد
آمده هریک علیحده بسخن در آمده با ابی بکر گفتگوی بسیار کردند نقلست که جماعه مذکوره
در وقت وفات رسول الله صلعم غایب بودند چون حاضر شدند ابو بکر خلیفه شده بود و آنجماعت
از اعیان صحابه و اعلام مسجد نبی صلعم بودند بالجمله حاضر شدند اول خالد بن سعید بن عاص
و گفت اتق الله یا ابا بکر تو میدانی که پیغمبر صلعم در روز بنی قریظه وقتی که خدا تعالی
وی را فتح داده بود و علی ع جماعتی از صنادید رجال ذوی شوکت ایشان را کشته بود
گفت یا معاشر المهاجرین و الانصار انی موصیکم بوصیة فاحفظوها و مودعکم امرا
فاحفظوه الا ان علی بن ابیطالب امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا
و انکم ان لم تحفظوا فیه وصیتی و توازروه و تنصروه اختلفتم فی احکامکم و اضطرب
علیکم امر دینکم و ولاکم شرارکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری العالمون بامر
امتی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی و حفظ فیهم وصیتی فاحشرهم فی زمرتی و
اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون به نور الآخرة اللهم و من اساء خلافتی فی اهل
بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن بگفت عمر بن
[illegible] گفت اسکت یا خالد فلست من اهل المشورة و لا من یقتدی برایه خالد گفت
اسکت انت یا ابن الخطاب که این با غیر خود سخن میگوئی و با رکان غیر خود اعتماد داری

ومن نیز گواهی داشتم و ندادم از آنست که خدا تعالی بصرم را از من گرفت و نابینا شدم و درد
آن روز آوازها بلند گردید و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که مردم گوش بسخن علی کنند
و آوازی منفسخ شود پس گفت یا ابا الحسن خدای تعالی مقلب القلوب است دل تو را
بسوی ما خواهد گردانید و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم متفرق
شدند و ابان بن تغلب روایت کرده که پرسیدم از ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام
که آیا هیچکس از اصحاب رسول الله ص بر فعل ابی بکر و نشستن او بجای رسول الله انکار نکرد
و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن
سعید بن عاص که از بنی امیه بود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و مقداد و عمار و بریده
اسلمی و شش کس از انصار ابو الهیثم بن التیهان و سهل و عثمان ابنا حنیف و خزیمة بن ثابت
ذو الشهادتین و ابی بن کعب و ابو ایوب انصاری و چون ابوبکر بر منبر رفت با هم مشورت
نمودند که بروند و او را از منبر رسول فرود آورند بعد از گفتگو قرار دادند که بخدمت
حضرت امیر رفته رخصت آنحضرت اقدام باین امر نمایند پس بخدمت آنحضرت رفته گفتند
یا امیر المؤمنین ترکت حقا انت احق به و اولی لانا سمعنا رسول الله ص یقول علی مع الحق
والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال و ما اراده داریم که برویم و ابا بکر را از منبر فرود آریم
آمده ایم تا با تو مشورت نموده رخصت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این
کار کنید و یقینست که از عهده این کار بیرون نمی توانید آمد پس چنانست که شمشیرها
کشیده بحرب من آمده باشید چه اگر شما این کار کنید هر آینه ایشان بر سر من خواهند
آمد که بیعت کن و اگر نه ترا میکشیم و آنوقت بر من لازم خواهد شد که بحرب ایشان را
از خود دفع کنم و پیغمبر ص بمن گفته که امت من بعد از من با تو عذر خواهند کرد و عهد مرا

وکتمان نمود مح

وگفت ع

منه

رسول الله ص

ابو ایوب انصاری برخاست و پس از حمد خدا و ثنا و صلوات بر رسول و آل وی گفت یا معشر المهاجرین

والانصار اما سمعتم قول الله عز و جل ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون

فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا و قال تعالی انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها

آیا خواهید ایتامی بود دیگر از ایتام رسول الله صلعم که در روز جد ایشان وفات کرده

و امروز شما غصب حق ایشان نمودید این بگفت و گریه بر ابی ایوب در آورده دیگر نتوانست

سخن گفت و ابوبکر شرمنده و ملزم بر منبر بود که عمر گفت یا لکع اذا کنت لا تقوم بحجة

فلم اقمت نفسک هذا المقام یعنی ای لئیم هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول

خلافت کردی پس از منبرش فرود آورد و باهم بمنزل رفتند و بالجمله انکار جماعت

مذکوره خلافت ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد طایفه محقه ثابتست بنوعی که قابل انکار

نیست چون سایر متواترات ولکن الله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم فصل

چهارم از باب سیم از مقاله سوم در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در

کتب اهل سنت بطریق ایشان منقول شده و بعد از بیان اینکه

کتب مصنفات ایشان که مشتمل است بر نصوص صریحه در

خلافت امیر المومنین علی علیه السلم و غرض از ذکر این نصوص با وجود

غنا از آن بسبب تواتر نص جلی نزد فرقه محقه آنست که معلوم شود بر صاحب فطنت

که انکار اهل سنت مر نص جلی را محض عناد است و ظاهر گردد که آنچه علمای اهل سنت

مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر ایشان گفته اند که چیزی از این نصوص نزد ما ثابت نیست

کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه فخر رازی سوگند یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند

اثری در رد آنها نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از آنجمله احمد بن حنبل که یکی از ائمه اربعه

داری والله که قریش میدانند که تو لئیم ترین قومی حسباً وادناها منصباً واخسها
قدراً واخملها ذکراً واقلهم غنی عن الله ورسوله وانک لجبان فی الحروب بخیل بالمال اللئیم فی
العنصر نه نزد قریش فخر نیست و نه در حرب نامی و نه ذکری انک فی هذا الامر بمنزلة الشیطان
اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بریء منک انی اخاف الله رب العالمین فکان
عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها وذلک جزاء الظالمین پس عمر آزرده شد و خالد نشست
آنگاه سلمان برخاست و بزبان فارسی گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت یا ابابکر الی من تسند
امرک اذا نزل بک ما لا تعرفه والی من تفزع اذا سئلت عما لا تعلمه وما عذرک فی تقدم من هو
اعلم منک واقرب الی رسول الله واعلم بتاویل کتاب الله وسنة نبیه ومن قدمه النبی صلی الله علیه
فی حیاته واوصاکم به عند وفاته پس شما سخن پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش
شما را چه کردید و خلف وعده و نقض عهد نمودید و عقد بسته او را گشودید چه او را تحت حکم و فرمان
وزیر رایت اسامة بن زید بسته بود حذراً من مثل ما اتیتموه وتنبیهاً للامة علی عظیم ما اجرمتموه
من مخالفة امره فعن قلیل یصفو لک الامر وقد اثقلک الوزر ونقلت الی قبرک وحملت معک ما
خود چه کسبت یداک پس اگر رجوع بر کردی و تلافی کرده نمائی و توبه کنی از گناه عظیم خود هرآینه نجات
کنندگان نه نزدیکتر خواهد بود روزی که تنها در حفرهٔ تنگ تاریک طپیده باشی و اعوان و یاری دهندگان
تو ترا واگذاشته باشند فقد سمعت کما سمعنا ورأیت کما رأینا و ترا منع نکردید و شنید
تو از این امری که متشبث بآن شدی که هیچ عذری نزد تو نقلا نخواهد بود و دین مسلمین را
نیز از خلافت تو نصیبی نتواند بود فقد اعذر من انذر ولا تکن کمن ادبر واستکبر پس ابوذر
برخاست و سخنانی نزدیک باین گفت و همچنین یک یک برخواستند و تبلیغ حجت میکردند
ومضمون همه نزدیک بهم است اگر در نقل همه اینها خوض رود بطول می کشد و در آخر همه ابو

در مسند خود این معنی را بدو طریق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب خود آورده و از انجمله
در مسند ابن حنبل آمده که سلمان گفت یا رسول الله من وصیک حضرت فرمود من کان
وصی اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان وصیی و وارثی و من
یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن ابیطالب و از انجمله در کتاب مناقب ابن المغازلی شافعی آمده در
تفسیر آیه وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى از ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم نزد پیغمبر
نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این کوکب در منزل هر کس افتاد
با شد فهو الوصی من بعدی پس جوانان بر خواستند و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن
ابی طالب بود پس قائلی گفت یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تعالی وَالنَّجْمِ اِذَا
هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى الی قوله وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى و از انجمله ابن مغازلی در
کتاب مناقب آورده از ابی ذر غفاری رضی الله عنه که گفت قال رسول الله صلعم من ناصب علیا
علی الخلافة بعدی فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و از انجمله
ابو بکر احمد بن موسی بن مردویه که از مخالفین اهل البیت است در کتاب مناقب آورده باسناد
الی عبد الله بن الصامت عن ابی ذر قال دخلنا علی رسول الله فقلنا من احب اصحابک الیک
محبوبیه بین اصحاب نزد تو کیست که اگر امری حادث شود و واقعه روی دهد ما با او باشیم
و مخالفت و نکنیم قال هذا علی اقدمکم سلما و اسلاما و از انجمله ابن مردویه در کتاب مذکور
آورده از ام سلمه رضی الله عنها و کانت الطف نسائه و اشدهن له حبا گفت مولائی داشتم
که الله من بود و تربیت من کرده و خوب بسیار بر من داشت و دشمن علی عم بود و گاه لا یصلی
صلوة الا سب علیا و شتم من با و گفتم ای پدر چه چیز ترا بر سب علی عم و عداوت وی میدارد
گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه من با و گفتم بلد سنیکه اگر نه آن میبود که تو مولی و مربی منی

اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زادان بن سلمان که گفت شنیدم
از رسول الله صلعم که میگفت کنت انا و علی نورا بین یدی الله تعالی قبل ان یخلق آدم باربعة
عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلک النور جزئین فجزء انا و جزء علی و در کتاب فردوس
ابن شیرویه دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث با زیادتی مذکور است
که مقصود از ذکر است و هی انه قال فلما خلق الله آدم رکب ذلک النور فی صلبه فلم یزل فی شیء
واحد حتی افترقنا فی صلب عبد المطلب ففیّ النبوة و فی علی الخلافة مضمون مجموع آنست که
من و علی نوری بودیم نزد خدای تعالی پیش از آنکه آدم آفریده شود بچهارده هزار سال و
بعد از آنکه آدم را آفرید آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب واحدی از انبیا
بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من است نبوت و در علی است خلافت
و از انجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که چون آیه وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ نازل شد
کفته
پیغمبر صلعم بنی عبد المطلب را که در آن زمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد و روز دیگر
نیز طلبیده ضیافت نمود و آنگاه دعوتشان باسلام کرد و گفت من برای شما از جانب خدای تعالی
بسوی شما آورده ام بجهت شما چیزی که هیچ کس نیاورده است و آن دنیا و آخرت است که اگر
اطاعت من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعوا تهتدوا
و آنگاه گفت کیست در میان شما قبول کند که برادر و وزیر من شود و ولی و وارث من و وصی
و خلیفه من بعد از من باشد پس قوم ساکت شدند و علی گفت انا تا سه نوبت پیغمبر صلی الله علیه و آله
اعاده این کلام نموده و در هر نوبت قوم ساکت شدند و علی ع میگفت انا پس پیغمبر صلعم
بعلی ع م گفته
انت یعنی توئی برادر و وزیر و ولی و وارث و وصی و خلیفه من پس قوم برخاستند و با بی
طالب میگفتند که برو و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر کردانید و نیز احمد حنبل در

تا روز قیامت پس معذور دار مرا و ملامت مکن خدای تعالی برگزیده است از هر امتی پیغمبری
و برای هر پیغمبری وصیی و پیغمبر این امت منم و علی وصیی فی عترتی واهل بیتی وامتی بعدی
پس من بمولای خود گفتم این است آنچه من مشاهده کردم از علی ع دیگر تو دانی ای بریده
خواهی دشنامش ده و خواهی واگذارش پس از کرده خود پشیمان شده شبها و روزها
مناجات میکرد و میگفت اللهم لی ما جهلت من امر علی بریده سبب که من بعد از این دوستم
دوست علی را و دشمنم دشمن علی را و از انجمله احمد حنبل در مسند خود آورده از
عبد الله بن بریده از پدر خود که رسول الله ص دو لشکر فرستاد یکی سردار علی علیه السلام
و دیگری سرکرده کی خالد بن الولید و فرمود که اگر دو لشکر با هم ملاقات کنند امیر هر دو جند
علی ع باشد و الا هر کدام بر جند خود باشند و هر دو لشکر با هم ملاقات کردند و متفق
شده رفتیم بر سر قبیله بنی زید قبیله از یمن و بعد از مقاتله ظفر یافتیم و ذراری آنها
بنمودیم و از جمله سبایا علی ع زنی از برای خود برگزید و خالد حسد برده مکتوبی بنزد
رسول الله ص نوشته بمن داد و چون مکتوب آوردم و بر آنحضرت خوانده شد دیدم
که غضب بر روی مبارک حضرت ظاهر گشت من ترسیدم گفتم یا رسول الله هذا مکان
العائذ بک تو مرا با مردی فرستادی و باطاعت او امر کردی و من تبلیغ رسالت او بیش
نکردم فقال رسول الله ص لا تقع فی علی فانه منی و انا منه و هو ولیکم بعدی و ابن
مردویه در کتاب مناقب این روایت را بچند طریق آورده و در یکی طریق زیادتی دارد که بریده
گفت یا رسول الله استغفر لی فقال النبی ص حتی یاتی علی پس چون علی ع آمد بریده در
خواست که بجهت وی استغفار نماید پیغمبر ص فرمود ان تستغفر له استغفر له پس هر دو
بجهت وی استغفار نمودند و زیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده وهی

پدرت

منی و نزد من بمنزلهٔ هر اینه ترا از سری و رازی که پیغمبر صلعم بمن سپرده خبردار نمیکردم و
لیکن اجلس حتی احدثك عن علی وما رایته یعنی بنشین تا با تو حکایتی از انچه دیده ام در باب
علی نقل کنم روزی که نوبت من بود رسول صلی الله علیه وآله بحجرهٔ من امد با علی ع دست بدست
هم و انگشتان در انگشتان یکدیگر مشتبك کرده و دست بگردن هر دوش وی گذاشته و بمن
گفت یا ام سلمه لحظهٔ از حجره بیرون رو و خانه را بجهت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و

داخل

ایشان با یکدیگر و پیش هم نشسته با هم راز گفتن اغاز نمودند و من اواز ایشان می شنیدم
و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز میگفتند تا نزدیك شد که روز بنیمه رسد پس من
بدر خانه رفتم گفتم السلام علیکم حضرت فرمود داخل مشو بمکانی که بودی باز گرد من
باز گشتم انقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قائم شد و ایشان همان تناجی میکردند بار دیگر
در حجره امده گفتم السلام علیکم رسول صلعم همان کلام سابق را اعاده نمود بر گشتم و لحظه
دیگر مکث نمود تا خود گفتم زالت الشمس والان یخرج الی الصلوه فیذهب یومی و آمدم

بودم

تا پیش چندان بر من دراز نمود که هرگز روزی از ان درازتر ندیده ام پس پیش رفتم گفتم
السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شو من داخل شدم علی دست خود را بر زانوی حضرت
نهاده بود و دهن نزدیك گوش مبارك آنحضرت داشت و آنحضرت نیز دهن مبارك نزدیك
بگوش علی داشت و با هم راز میگفتند پس چون من داخل شدم علی ع روی خود را بطرف

مبارك

دیگر کرده برخاست و بیرون رفت انگاه حضرت مرا بر دامن خود نشانده و از من لطف و
مهربانی بسیار آغاز نموده و گفت یا ام سلمه لا تلومینی فان جبرئیل اتانی من الله بما هو

به حالها

کائن بعدی و امرنی ان اوصی بعلی من بعدی و کنت بین جبرئیل و بین علی جبرئیل عن یمینی
و علی عن شمالی و فرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی انچه واقع خواهد شد بعد از من تا روز

بزرك از تصانیف احمد حنبل در مناقب اهل البیت عم فیه احادیث جلیلة قد صرح فیها

بالنص علی علی بن ابیطالب علیه السلام بالخلافة علی الناس لیس فیها شبهة عند ذوی الانصاف

وهی حجة علیهم وکفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین عم این کتاب موجود است من اراد

الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته عم ونیز کفته در کتاب استیعاب ابی عمر النمری نصوص

صریحه در خلافت علی عم ایراد شده وکذا فی کتاب مناقب ابن مردویه اخبار کثیره مشتمله

محقق

تواترا وتصریحا بفضائل علی بن ابیطالب وتحقیق النص علیه وکفته که کتاب مناقب مذکور

در سه مجلد نزد من موجود است وهی یتضمن نصوصا صریحه علی علی بن ابیطالب عم وهمچنین کتاب

ابن مؤمن الشیرازی که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل سنت معتبر است

وهمچنین کتاب فائق ابو سعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه یتضمن نصوصا صریحه علی علی عم

بالخلافة الی غیر ذلک من الکتب ونیز منصوص بودن علی عم بامامت وخلافت ومظلومیت

ومدفوعیت آنحضرت از مرتبه ومنزلت مستحقه خود در شهرت وشیوع بمرتبه بود که علی

رؤس الاشهاد در صدد سالف وسائر ازمنه سالفه مجاهره ومعالنه بان میکرده اند

مخاصمه

ومحادثه ومناشده مینموده اند ودر شهرت بمرتبه بود که نتوان نزد دشمنان محاجه بان میکردند

قلت

ودر کتاب ابی بکر بن مردویه مروی شده باسناده الی داود بن ابی عوف که کفت بمعویه بن

ابی ثعلبه خواهی که حدیث کنم از برای تو حدیثی که کذب وتخلیط در آن نباشد کفتم بلی

کفت بیمار شد ابوذر غفاری ووصیت کرد بسوی علی عم یکی با وکفت که اکر وصیت بسوی

عمر میکردی برای تو بهتر میبود ابوذر کفت والله حقا انه الربیع الذی یسکن الیه ولو فارقکم

لقد انکرتم الناس وانکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت منزلیست که سکون

وقرار بتوان یافت مکردرا و واکر او از میان شما برود بتحقیق که شما منکر خواهید شد

هی و زبیده امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفات النبی صلعم و بایع علیا علیه السلام لاجل ما کان
سمعه من نص النبی صلعم علیه با لولایة بعده و از انجمله ابن مغازلی شافعی در کتاب مناقب
آورده از عبد الله بن مسعود که گفت قال رسول الله صلعم انا دعوة ابرهیم پس ما گفتیم یا رسول
الله چگونه دعوة ابرهیمی گفت خدا تعالی با برهیم وحی کرد انی جاعلک للناس اماما
ابرهیم را فرحی حاصل شد گفت یا رب و من ذریتی ائمة مثلی پس خدا تعالی باو وحی کرد که یا ابرهیم
من عطا نمیکنم بتو عهدی که وفا بان نکنم ابرهیم گفت یا رب کدام عهد است که تو وفا بان نخواهی
کرد حق سبحانه و تعالی فرمود بهر که ظالم باشد از ذریه تو عطای عهد نکنم ابرهیم گفت یا رب ظالم
از ذریه من چه کس باشد حق تعالی فرمود که هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابرهیم گفت
وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ پس رسول الله فرمود
که دعوة ابرهیم منتهی شد بسوی من و بسوی علی چه هر یک از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم
فاتخذنی نبیا واتخذ علیا ولیا و از انجمله ثعلبی در تفسیر آیه إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ
هَادٍ از ابن عباس روایت کرده که چون این آیه نازل شد حضرت رسول صلعم دست بسینه مبارک
خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت انت الهادی یا علی
بک یهتدی المهتدون من بعدی و از انجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از علماء مفسرین
سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت پرسیدم از رسول صلعم از تفسیر قوله تعالی وَرَبُّكَ
يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ فرمود که حق تعالی از طین آفرید آدم را کیف شاء و مراد
او بیت من اختیار کرد و بر گزید از جمیع خلق و گردانید مرا نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث
و روایات در طریق اهل سنت بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصایت علی
که این کتاب تاب نقل نیاید از ان ندارد و صاحب کتاب طرایف گفته که من دیدم کتابی بزرگ

فاش شده باشیم وغیر از این نیز حکایات وافادات نقل کرده وابو الفرج اصفهانی در کتاب
اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته بود وعطاها وصلات بفقرا نشر
میداد وسید حمیری که یکی از بلغای شعرای عربست رقعه مختومی بدست بعضی حاجبان
داد که بمهدی رساند ودران رقعه نوشته بود مهدیرا ابیاتی که مضمونش اینست که
عطا مکن وصله مده بنی تیم وبنی عدی را یعنی قبیله ابی بکر وعمر را که ایشان شکر نعمت تو
نخواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر صلعم نکردند ومنع میراث وی از دختر وی وعم وی
نمودند ومخالفت وصیت وی کرده تقدم بر وصی وخلیفه وی جستند وبجای وی بظلم وستم
نشستند چون مهدی رقعه را خواند بوزیر خود داد وفرمود که دیگر بایشان عطا ندهند
ونیز جماعتی از علما واصحاب تواریخ نقل کرده اند که مامون خلیفه عباسی علمای زمان خود از
اهل سنت وجماعت را جمع نموده بایشان منبسط شد ووثوق داد وانصاف در میان نهاد
وبا ایشان مناظره نمود در باب نص بر علی بن ابیطالب بامامت وخلافت وذکر کرد
ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود بوی واعتراف نمودند وانصاف دادند
چهل نفر علما بصحت نصوص منقوله وباینکه علی ابن ابیطالب ع منصوص است بخلافت وامامت
واین قلیلی بود از حکایات بیکرانان واما مناظرات آل ابی طالب وعلماء شیعتهم فی
مجالس الملوک والوزراء ومقالاتهم فی النص من نبیهم علی علی ابن ابیطالب ع بالخلافة فهو
امر لا یقدر الانسان ان یحصر تفصیله وبالجمله غرض از نقل این حکایات وسایر امور مذکوره
درین فصل اینست که اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین وصحاح اخبار واحادیث
ایشان نظر کند ونیک ملاحظه نماید کافیست در ثبوت حجت ووضوح برهان قاطع
نظر از نقل متواتر که ثابتست میان فرقه محقه ونیز ظاهر شود که علمای مخالفین اگر

تصحیح کرده

لشیعته

شد و دشمن خواهید داشت مردم را و روی زمین را زاوی گوید پس من گفتم یا اباذر
ما میدانیم که محبوبتر بود از صحابه نزد رسول الله صلعم محبوبتر خواهد بود نزد تو گفت
آری گفتم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوبتر بود نزد تو گفت هذا الشیخ المظلوم
المضطهد حقه یعنی علی بن ابیطالب یعنی محبوبترین اصحاب نزد رسول این شیخ ستم رسیده
بقهر و غلبه حق از دست او گرفته و مرادش علی ع بود و از آنجمله ابن عبدربه از علماء اهل
سنت در کتاب عقد از اخبار وافدات بر معاویه یعنی زنان که از رؤسای اهل عرب که وقت حکومت معویه
نزول بر معویه میکردند و بدیدن وی می‌آمدند نقل کرده حدیث دارمیه را که معاویه باو

دارمیه

گفت میدانی که چرا بطلب تو فرستاده ام و ترا نزد خود آورده ام گفت لا یعلم الغیب الا
الله معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سؤال کنم که سبب چیست که تو علی را دوست و مرا
دشمن میداری دارمیه گفت معاف دار مرا از این سؤال معویه گفت معاف نمیدارم
البته میباید گفت پس دارمیه شروع کرد در ذکر فضایل علی ع و عد فضایل بسیار
نمود و از آنجمله اینها گفت من علی را برای آن دوست میدارم که رسول الله صلعم عقد ولایت
او کرد و واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن میدارم ترا علی سفک الدماء وجورک
فی القضاء وحکمک بالهوی و از آنجمله در حدیث وافدات ام سنان در کتاب مذکور
بیتی چند که بان تمدح کرده علی بن ابیطالب را ع نزد معاویه ایراد نموده و از جمله ابیات این
دو بیت است شعر * قد کنت بعد محمد خلفا لنا * اوصی الیک بنا وکنت وفیا
والیوم لا خلف نامل بعده * هیهات نامل بعده انسیا * یعنی بودی تو خلفی از
محمد ص برای ما که وصیت کرده بود ما را بتو و تو وفا کننده بودی بآن و امروز بعد از
او هیچ خلفی نیست که امیدوار بان باشیم و هیهات که بعد از او بهیچ آدمی امید داشته

مطلوب

جمهور مفسرین متفق‌اند که این آیه در شان علی ع نازل شده و در اکثر کتب علمای
اهل سنت مذکور است و بلاشبهه مجال انکار نرسیده و بیان دلالتش بر مرام آنست که انما
کلمه حصر است و معنی آیه اینست که نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مومنانی که نماز کنند
و در حالت رکوع صدقه دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور باشد
چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حصر نیست و لفظ الذین اگرچه صیغه
جمع است لیکن متصف باوصاف مذکوره باعتبار دادن صدقه در حالت رکوع نیست
بالاتفاق مگر علی پس مضمون آیه این باشد که علی متصرف در امور شماست چنانکه خدا و
رسول و مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بوجه استحقاق و در شرح مقاصد از این
استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی ولی التصرف بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه
پیش است و هو قوله تعالی لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
که نهی اتخاذ ولایت یهودی و نصاری کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت
و آیه بعد و هو قوله تعالی وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ

فائده

الْغَالِبُونَ و این نیز بمعنی محبت و نصرت است و غیر این نتواند بود و پوشیده نیست که

بغایت

این جواب عجیبست چه آیه منزله در شان علی ع إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ است نه آیه پیش و پس پس
در تناسب میان آیات چه ضرورت تواند بود و نیز جواب گفته باحتمال اینکه وَهُمْ رَاكِعُونَ
حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مومنین که در نماز رکوع
میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود بی رکوع نیست و ضعف این جواب نیز بر کسی که ادنی
وقوف بر اسلوب کلام داشته باشد پوشیده نیست و مانند قوله تعالی وَكُونُوا
مَعَ الصَّادِقِينَ بیان دلالتش آنست که حق تعالی امر کرده ببودن با صادقین و مراد از صادقین

اگر انکار تواتر نصوص مذکوره نمایند انکار اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان
موجود است نمی‌توانند نمود و از اخبار اگرچه هر یک منقول بطریق آحاد است لکن مجموع لامحاله
متواتر است المعنی و مضمون جمله که منصوصیت علی بن ابی طالب است معلوم بطریق قطع سیما
با ضم سایر قرائن و امور و حکایات منقوله بطریق ایشان پس انکار ایشان نصوص مذکوره را
نتواند بود مگر از روی عناد و عصبیت اعاذنا الله وجمیع خلص عباده من اللجاج والعناد
بفضله وکرمه **فصل پنجم از باب سوم از مقاله سوم در ذکر نصوص
خفیه بر امامت و خلافت علی ابن ابیطالب علیه السلام** و مراد از نص
خفی آنست که دلالتش بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و آن نیز بر اسباب است
اما از قرآن مثل قوله تعالی انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون
الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون جمیع امت متفقند که این آیه در شان علی بن ابی
طالب ع نازل شده و هیچگونه شبهه نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل
خاتم در نماز تصدق کردم که شاید آیه در شان من نازل شود چنانکه در شان علی ع نازل شده
بود و نشد و از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام نقل شده که چون این آیه نازل شد
جماعتی از صحابه در مسجد رسول الله ص مجتمع شده گفتند ما با این چه کنیم اگر انکار کنیم کافر
شویم باین آیه پس کافر بهمه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه ذلیل و
خوار باشد که ابن ابی طالب مسلط بر ما باشد پس قرار با این دادند که ایمان آورند و تصدیق
پیغمبر نمایند و اطاعت علی ع نکنند در هرچه ایشان را بان امر کند پس در شان ایشان این آیه
نازل شد که یعرفون نعمت الله ثم ینکرونها یعنی ولایت علی ع واکثرهم کافرون بولایت
علی ع و صاحب کتاب نهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده و جمهور

باشد ۱۲
در این ۱۲
و ۱۲

چون دلالت جرعه بر بحر غزیر چند هر فرقه در این باب روایت کرده اند بطرق مختلفه از مظان معتبره علما

که ممکن نیست حصر و عدانها و مروی شده که روز غدیر برای علی بن ابی طالب شصت هزار شاهد

و بعضی گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهد بوده و این اشاره بانست که صحابه در ان روز در این

غدیر بوده اند و امری که در حضور این چنین جمع کثیر در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه

متواتر نباشد و بالجمله منع تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین

اهل سنت واقع مبنی بر قلت تتبع اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم خواهد بود اعاذنا الله

منه و لا محاله قدح در صحت این حدیث از مقوله قدح در صحت وجود بلاد نائیه و وقایع ماضیه

و لا اقل قدح در صحت وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل

حدیث غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم چنانکه در شرح مقاصد

آورده قادح صحت نقل دیگران نتواند بود بلکه دلیل عصبیت و عناد تواند شد کما لا یخفی و

نسبت عدم نقل بمسلم مخالف نسبت با انچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف یکی از اعاظم علمای

شیعه است مذکور است که اشارت البته نشان داده که در صحیح مسلم در جزو رابع بعد از دو ورق از اول

ورق ذکر این حدیث واقعست و قدر مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که

پیغمبر در حین رجوع از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که بغایت گرم بود

حتی ان الرجل یضع رداءه تحت قدمیه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در ان سفر همراه بودند حضرت

فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و آنحضرت فرمود تا از جهازهای شتر شبیه منبری ساختند

و بر بالای آن بر آمد و بعد از ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجانب ایشان کرده گفت معاشر المسلمین

الست اولی بکم من انفسکم یعنی ایگروه مسلمانان آیا نیستم من اولی بشما و بتصرف در امور شما از نفسهای شما

گفتند اللهم بلی یا رسول الله پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و

لیس یمکن حصرها و عدها

شده

مثل

حدیث یوم الغدیر ذلک

عود

حاضرین

در

معصومین است چه صادقین کسی تواند بود که معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و صدق در جمیع
اقوال ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی ع بالاجماع ثابت و معلوم نیست
پس مراد از صادقین بغیر از علی ع نتواند بود پس مراد علی ع باشد و الا لازم آید عدم تحقق
ما صدق صادقین و لازم آید امر بکون با غیر متحقق الوجود و آن لامحاله ممتنع است و ثانیه
قوله تعالی اَطِیعُوا اللهَ وَاَطِیعُوا الرَّسُولَ وَاُولِی الاَمْرِ مِنْکُمْ بیانش آنست که مراد از اولی
الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم قبیح است عقلا پس بمقتضای آیه کریمه
واجب است وجود معصوم در میان امت و الا لازم آید امر باطاعت غیر متحقق و عصمت
غیر علی ع باتفاق منتفی است پس مراد از اولی الامر نباشد مگر علی ع **واما** از سنت
متواتره متفق علیها دو حدیث است که متواتر است در میان جمیع فرق از امت محمد صلعم
اول حدیث غدیر و این حدیث بطریق مخالف و موافق قریب از حد احصا منقول شده و آن
نزد شیعه از نصوص جلیه متواتره است بنابر آنکه منقول است بطریق شیعه متضمن تصریح
بخلافت و امامت و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری بهفتاد طریق متجاوز نقل کرده
و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و پنج طریق
و در مسند احمد بن حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد بن عبدربه بطریق
متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و
در جمع بین الصحیحین و در جمع بین الصحاح الستة و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی بده
طریق نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله صلعم وقد روی حدیث
الغدیر مائة نفس منهم العشرة وهو حدیث ثابت و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب
مذکوره گفته که آنچه من ایراد کرده ام از حدیث غدیر قلیلیست از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر چون

ابن اعم اولیست مانند پسر عم از جانبین و اولیست بملاطفت و شفقت از اباعد و حلیف اولیست بمدد و مضرت حلیف خود و از غیر حلیف و معتق اولیست بمیراث معتق و مالک الرق اولیست بتدبیر بنده خود و ناصر هر کس بسبب بنصرت او لیست و ماهکس و ضامن جزیره اولی است بسبب ضمان بانچه لازم شود مضمون را و سید مطاع اولیست بطاعت از غیر پس اگر معنی دیگر در اینمقام مناسب میبود چون معنی نیز محتملست عدول از آن متعین میشد بنا بر آنکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولیست از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شده فکیف که معنی دیگر مناسب نیست و از صحح دلایل بر اینکه مراد از مولی در حدیث مذکور نیست مگر اولی بتصرف و اصحاب فهم نکرده اند از لفظ اولی مگر امامت و خلافت و مزیت و فضیلت علی را بر سایر صحابه انست که نقل کرده ابن مردویه از ابی سعید خدری که در روز غدیر بعد از خطبه و ایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت که شاعر حضرت بود گفت یا رسول الله اتاذن لی ان اقول ابیاتا قال قل علی برکة الله یعنی اجازه میدهی که بیتی چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شهادة رسول الله پس شروع بخواندن ابیات کرد و از جمله ابیات این بیت است شعر وقال له قم یا علی فانی رضیتك من بعدی اماما وهادیا یعنی خبر یا علی که رضا دادم که تو بعد از من امام و هادی باشی و نیز ثعلبی و غیر او از مفسرین در سبب نزول آیه سال سائل بعذاب واقع نقل کرده اند و ارباب تواریخ نیز ایراد نموده اند و بغایت مشهور است که حارث بن نعمان فهری چون خبر روز غدیر باو رسید بر ناقه خود سوار شده آمد نزد رسول صلی الله علیه و آله و داخل شد بمجلس آنحضرت در وقتی که مملو از صحابه بود مجلس و گفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا و نبوت خود دعوت کردی و ما قبول کردیم و بنماز و صیام امر فرمودی قبول نمودیم و بهمه نیز راضی

معنی و نصرت معتق و مجلعت اولیست

معتق او داده

وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی هر که من مولای اویم علی مولای اوست خدایا دوست

دوستدار دوستدار علی را و دشمن دار دشمن علی را و یاری ده یاری دهنده علی را و فرو

گذار فرو گذارنده او را بیان آنکه دلالت بر مطلوب نیست که لفظ مولی بده معنی آمده معتق و معتق

و ضامن جریره و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید مطاع و اولی اما دلیل بر اینکه

مولی بمعنی اولی آمده قوله تعالی وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ ای اولی بکم چنانکه تصریح

کرده باین ابو عبیده و ابن قتیبه که از اعاظم علمای لغت عربیه اند و نیز در حدیث و در

اشعار لغت عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی بحدی که انکار

نتوان کرد و مراد در این حدیث معنی اخیر است اعنی اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله

الست اولی بکم من انفسکم و تفریع قوله فمن کنت مولاه فعلی مولاه چنانچه بر هر که ادنی

وقوفی بر اسالیب کلام عرب حاصل کرده پوشیده نیست که مراد در چنین کلامی از

مولی نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر بغیر از تاسع و عاشر لایق این مقام نیست

اما سبعه سابقه بنا بر عدم مناسبت و اما معنی سابع بنا بر ظهور و عدم حاجت بذکر

و اما ثامن بنا بر عدم تخصیص بعلی ع لقوله تعالی وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْ

لِيَاءُ بَعْضٍ و این معنی عام است بر علی ع و غیر علی را پس تخصیص علی ع بذکر و جمع نمودن

جمیع مردم در روزی با گرمی در اثنای چنان سفری در چنان موضعی بجهت استماع

این حدیث که مضمونش ثابت است بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنین وجهی نتواند داشت

و معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوب است بلکه چنانکه صاحب کتاب نهج الایمان

گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در

هر معنی دیگر که اطلاق شده بنا بر آن شده که معنی اولویت در آن موجود است چه این

وجواب از این منوع رکیکه بارده از تقریر علیل ظاهر است و بجهت بی ادبی استظهار
اشاره بان کنیم و گوئیم ثابت شد ببیان واضح که نقل این خبر بالغ بحد تواتر بلکه متجاوز
از آن بطرق مخالفین تنها فضلا عما انضم الیها النقل المتواتر الثابت عندنا و بعد از ثبوت
تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند و عدم نقل کثیری از محدثین
اگرچه از ثقات باشند ضرری بثبوت صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علوم
ضروریه و شبهه سخیفه ایشان تاثیری در صحت و جزم بعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل
در جرئت عظیم افتاد از صدور نام قدح در صحت این حدیث غدیر که از زبان علمای ایشان صادر
کردید با وجود اشتمال اینهمه کتب معتبره ایشان که نام بردیم بر این حدیث و بعضی از علمای
اهل سنت کتب علیحده تصنیف کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله ابن عقده که از اعاظم
و ثقات علمای کتابی علیحده تصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه و در آن کتاب جمیع اخبار وارده
در باب غدیر را ایراد نموده و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر کرده از اکابر صحابه مثل ابی بکر و عمر
و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و عباس بن عبد المطلب و
ابی ذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان و عدد اسامی رواة از صحابه که در آن کتاب
ایراد کرده افزون از صد در کتاب طرایف نقل نموده و گفته که این کتاب نزد من موجود است
موشح بخطوط کثیره از ثقات علماء معتبرین و اما آنچه در بیان احتمال بودن مولی بمعنی
ناصر و محب گفته بنا بر مناسبت آخر حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه تواند
کرد با مناسبت صدر حدیث و فاء تفریع و دلالت سلوب چنانکه اشاره بان کردیم
و اما احتمال اینکه شاید غرض تنصیص موالات علی باشد تا ابعد از تخصیص باشد یا
بکدام شقاوت توهم این توان کرد که موالات که تا بست هر مومنی را با هر مومنی ثابت

اذا

اهل سنت است

نموده

راضی نشدی تا آنکه بازوی پسر عم خود را گرفته برما تفضیل دادی اما این پیش خود کرده یا از جانب
خدا حضرت فرمود که بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت و گفت خدایا اگر محمد راست میگوید
بر من سنگی بباران هنوز براحله خود نرسیده بود که سنگی بر سر او آمده هلاک
شد بعد از آن آیه مذکوره نازل شد پس هرگاه مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد
معنی چنین میشود که هرکه من اولی باویم علی اولی باوست و ظاهر است که نبی اولی است بجمیع امت
پس علی اولی باشد بجمیع امت و مراد از امامت نیست مگر اولویت با مور جمیع مسلمین پس
حدیث مذکور نص باشد بر امامت علی ع و این دلیل با این تقریر که کردیم بغایت واضح است بحمد الله
و شارح مقاصد در جواب از این دلیل زیاده از آن چه اشاره بآن کردیم از منع تواتر و قدح در
صحت خبر و عدم نقل بعضی از محدثین گفته اکثر ناقلین این خبر نقل نکرده اند مقدمه صدر
حدیث را که دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر مؤخرش اعنی قول
او که اللهم وال من والاه مشعر است ببودن مولی بمعنی ناصر و محب و بمجرد همین احتمال کافیست
در دفع استدلال و عموم این معنی در جمیع مؤمنین منافی این نیست لجواز ان یکون الغرض
منه التنصیص علی موالاته و نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یحتمله اکثر العمومات یعنی
با وجود عموم نصرت و موالات در جمیع مؤمنان را بمقتضای آیه کریمه میتواند بود که
غرض تنصیص بر موالات علی ع باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالات عام را که مقتضای
آیه کریمه است بغیر علی و ایضا لیکون اقوی دلالة و اوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالاة
النبی صلی الله ع و اینقدر محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت نبی باشد اگر چه مفید
زیادتی شرف باشد لیکن موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت
بمجرد همین دلالت بر استحقاق امامت کند در مآل و لازم نیاید نفی امامت ائمه ثلثه و

من لی

پس با وجود این همه مبالغه و اهتمام در نزول آیه و تهدید و عتاب نتوانند بود که مراد از مولی در حدیث
مذکور غیر از امامت باشد که قوام دین و حفظ شریعت منوط با امامت است و دلیل بر اینکه آیه
مذکوره در شان علی ع نازل شده از روایات مخالفین قول ثعلبی است در تفسیر خود در
تاویل آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی علیهما السلام معناه بلغ ما انزل الیک من ربک
فی فضل علی بن ابیطالب و فی روایة اخری معناه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و نیز ثعلبی روایت
کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره در شان علی ع نازل شد گرفت رسول الله صلعم دست علی را و گفت
من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و نیز امام فخر رازی در تفسیر
کبیر روایت کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیة فی فضل علی بن ابی طالب و لما نزلت هذه
الآیة اخذ بیده و قال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه فلقاه
عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة و از اوضح براهین
بر اینکه قضیه غدیر موجب امامت است نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم است در شان
قضیه مذکوره چه اگر مراد غیر امامت باشد کمال دین و اتمام نعمت و رضا بدین اسلام در
آن روز نتواند داشت و نزول این آیه در آن روز نزد شیعه ثابت و محقق است و علمای اهل سنت
نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب مناقب و خطیب در تاریخ بغداد و غیرهما روایت
کرده اند از ابی هریره قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجة کتب له صیام ستین شهرا و هو یوم
غدیر خم لما اخذ النبی صلعم بید علی بن ابیطالب فقال الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی
یا رسول الله قال من کنت مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابیطالب
اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة فانزل الله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت
علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا و در صحیح مسلم در جلد سیم روایت کرده از

وجهی صح

مجلد

ثابت نباشد مؤمنون را با علی ع و آنحضرت نازل و ساقط از درجهٔ ادنی و اضعف مؤمنین باشد تا آن قوم محتاج باشد برفع نمودن بحنان اهتمامی عظیم که شمه از آن بیان کرده شد و هل یمکن ان یصدر امثال هذا المقال الا عن غایة العصبیة و الجدال اعاذنا الله تع من الوقاحة و اما احتمال اینکه شاید غرض افاده مجرد شرافت باشد مر علی را ع بمقارنت موالات او با موالات نبی صلی الله ع بدون ارادهٔ امامت با وجود آنکه مفید مطلوبست چه مقارن کردن نبی صلی الله ع موالات علی را ع با موالات خود و بمنزله آن کردانیدن بر سبیل جزاف نتواند بود بدلیل و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر فضیلتی و فضیلتی خواهد بود که ثابت مر علی را ع نظر بجمیع امت و همین مرتبه موجب امامتست باتفاق عقلا لیکن خلاف ظاهر است از چنین اهتمامی و نیز ثابت و محققست نزد شیعه و بسیاری از علما مخالفین قائلند بصحت آنکه آیهٔ یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین در بارهٔ عقد ولایت علی نازل شده و قصهٔ یوم الغدیر بنا بر نزول این آیه بوده بیان آنست که رسول الله مامور شد از نزد خدا ایتعالی بتبلیغ ولایت و امامت علی بن ابیطالب ع بسوی امت و آنحضرت بنا بر استشمام و استنباط کراهت و ثقل این معنی بر اکثر اصحاب تسویف در تبلیغ این معنی نمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیهٔ مذکوره نازل شد و مضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که بتو فرموده ایم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت و نبوت نکرده خواهی بود و الله نگاه میدارد ترا از مردم مکن که حق تع ترا نگاه خواهد داشت از مردم و بتحقیق که خدای تع هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و دور نیست که الف لام القوم الکافرین برای عهد باشد و اشاره باشد بجماعتی که کراهت داشتند امامت و ولایت علی را کما لا یخفی علی الفطن الزکی

چنانچه

من ربک

این

و در جمع بين الصحيحين از سعد ابن جبير بطريق منقول شده و نيز در صحيح بخاری در جزو
رابع و جزو سادس نقل کرده و کذلک مسلم در صحيح خود نقل کرده هر کدام بطرق
متعدده و رواه مجاهد فی تفسيره والطبری فی المجاهد ومصنف ابن عقده کتابا فی طرقه
ورواه الخطيب فی التاريخ والعکبری فی الفضائل ورواه ابن المغازلی فی المناقب باکثر من عشر
طرق ورواه القبوضی و سعد بن ابی وقاص وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله الانصاری
وابی هريره وابی سعيد الخدری وجابر بن سمرة بن مالك بن الحرث والبراء بن عازب و زيد بن ارقم
وابی رافع مولی رسول الله صلعم و عبد الله بن اوفی وانس بن مالك وابی برده الاسلمی وابی ايوب
الانصاری و عقيل بن ابی طالب ومعويه بن ابی سفيان وام سلمه واسماء بنت عميس وسعيد بن
المسيب ومحمد بن علی بن الحسين عليهما السلم وحبيب بن ابی ثابت و شرحبيل بن سعد وغيرهم كلهم
عن النبی صلی الله عليه و آله وشرح الروايات باسانيدها وطرقها ورواه ابن عبد ربه فی كتاب العقد
وذكره الحاكم ابو نصر الحربی فی كتاب التحقيق ورواه فی الجمع بين الصحاح الستة فی صحيح
ابی داود وصحيح الترمذی الی غير ذلك این بود بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر این خبر که علمای
اهل سنت کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است و مستحق جواب نیست و اما بیان دلالت
بر مطلوب آنست که منزله مضاف بهرون عام است و شامل جمیع منازل و مراتبی که هرون را
ثابت بود نظر بموسی ع بدلیل صحت استثنای مرتبه نبوت چه اگر عام نبود استثنای متصل صحیح
نمیبود و حال آنکه صحیح است بشهادت عرف چه اگر کسی بکسی گوید انت منی بمنزلة فلان الا المنزلة
الکذائیه هیچکس شك نکند در صحت این استثناء و باین تقریر که کردیم مندفع شد بحث شارح
مقاصد که استثنای مذکور در حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی استثنای متصل نیست
که افاده اخراج منزله نبوت کند و بمنزله الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لیکن است و مفید استثناء

نقل کرده اند ۱۲
السنوخی لـ
وعبد الله بن مسعود ۱۲
حمره لـ
خبر منزله لـ

از طاوس ابن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر این آیه یعنی آیه الیوم اکملت لکم دینکم بر ما
نازل میشد هر اینه ما روز برا اگر این آیه نازل شده بود عید اتخاذ میکردیم واما اینکه بعد از (در آن روز)
تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت فی الجمله کند و نفی امامت ائمه ثلثه نتوان کرد جواب آنست
که مقصود از این خبر ثبوت نص است بر امامت علی بن ابی طالب ع و چون نص ثابت و مسلم
باشد نفی ائمه ثلثه بنا بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی نا امامت فی الجمله
امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه با نص نتواند کرد بالاتفاق و حال
آنکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم است و قائل است و چون بقیه زمان حیات رسول الله
باستثنای عقل بیرون رفت باقی ما عداها بر او ثابت در تحت عموم داخل ماند و تم از سنت
متواتره در نص خفی حدیث منزلت است و هو قوله صلعم لعلی ع انت منی بمنزلة هرون من موسی
الا انه لا نبی بعدی و تواتر این حدیث بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج
الایمان وهذا شیء ظاهر مشتهر غنی لشهرته وتواتره عن ایراد الاسانید لان الناقل له هو الناقل
لخبر یوم الغدیر وقد سبق القول فی صحة خبر یوم الغدیر وصحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیة
و حال آنکه این حدیث از رسول الله ص در مواضع دیگر نیز غیر از روز غدیر صادر و روایاته
بحیث لا یحصی کثرة ونقله الفریقان نقلا معلنا مکشوفا والنبی ص خاطبه بذلک فی مقام
بعد مقام و از جمله علما و مصنفین اهل سنت احمد بن حنبل در مسند خود نقل کرده از
سعد بن ابی وقاص انه قال ان رسول الله ص حین خرج فی غزاة تبوک استخلف علیا ع علی المدینة
فقال علی ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا وانا معک فقال اوما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون
من موسی غیر انه لا نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از ابی
سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله ابن احمد بن حنبل بطریق دیگر از سعد نقل کرده و در

علی ع ثابت نتواند بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکور است **فصل ششم**

از باب ششم از مقاله ششم در ذکر نبذی از فضایل و کمالات که متصف بود بآنها آن از جمیع ناس و دلالت کند بر اینکه ذات مطهر او نصی بود جلی بلکه اجلای نصوص بامامت و خلافت آنحضرت بنا بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان والصبیان بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابیطالب ع از جمیع امت محمد ص بغایت ظاهر و مکشوفست بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری اما من از یکی از علمای زمان خود شنیدم که از یکی از افاضل سادات حکمای فارس نقل کرد که پدر بدرش در فتم پرسید که در ثبوت نبوت محمد بن عبد الله ص بکدام دلیل خاطر جمع نموده اید گفتم بهمین دلائل که در کتب متکلمین مذکور است تبسمی نمود گفتم ظاهر میشود که سید دلیلی دیگر اتم از این ادله مشهوره اعتماد کرده سید فرمود بلی من بمقصد بوی علی بن ابیطالب ع خاطر جمع کرده ام و پوشیده نیست متانت و نجابت این کلام چه انقد آثار فضل و کمال از علی ع بما رسیده که از پیغمبر ما نرسیده مگر بواسطه علی و اولاد طاهرین او پس هر که اینها را ثنا را و علی بن ابیطالب ع باشد نتواند بود مگر افضل الانبیاء سید المرسلین و مخالفین نیز منع و انکار افضلیت آنسرور نتوانند کرد مگر بزبان نه بدل و بلفظ نه بمعنی و گویند افضلیت علی از جمیع صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی اقسام علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات رذیله دنیه مسلمست لیکن افضلیت بمعنی اکثریت ثواب

ذات مقدس علی بن ابیطالب ع نائب امام و بعد از افضلیت آنحضرت از رسول ص و آله علیه

سابوری

ده پهلی

استثنای منقطع و مستثنی باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی منه لیس لازم
نیست عموم مستثنی منه که منزلت باشد و وجه دفع آنست که شک نیست که اگر گفتی
الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر اینه کلام صحیح و استثنا منصل میبود و اگر
منزلت عام نباشد لازم اید که چنین نباشد و نیز شک نیست که مراد ازین کلام استثنا
مرتبه نبوتست و الا کلام خالی از فائده بود پس واجبست که منزلت عام باشد جمیع منازل را
و از جمله منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور موسی بود بنابر آنکه خلیفه موسی
بود و شریک امر وی در حیات موسی پس اگر باقی بودی بعد از موسی همان متصرف در امور
موسی بودی خواه بر سبیل استقلال و خواه بر سبیل خلافت و الا عزل هرون لازم امدی
بموت موسی و انعزال نبی که موجب اهانتست جایز نیست پس این منزلت یعنی تصرف در
امور مطلقا باشد برای علی عم نظر به پیغمبر ص و چون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال

ثابت

که مرتبه نبوتست در شان علی جایز نیست بنابر ختم نبوت پس تصرف بر سبیل نیابت که مرتبه
خلافت و امامتست ثابت باشد و هو المطلوب و باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح
مقاصد و امام فخر رازی در کتاب اربعین بمنع امتناع انعزال هرون از خلافت اگر باقی بودی
بعد از موسی چه انعزال از خلافت و استقلال در نبوت موجب اهانت نیست و وجه
دفع آنست که منزلت هرون تصرف در امور بوده بمعنی اعم یعنی خواه بر سبیل استقلال
و خواه بر سبیل نیابت و این منزلت بهمین معنی اعم باید که ثابت باشد برای علی علیه السلام
و هرون اگر بعد از موسی میبود بر تقدیری که از خلافت منعزل میشد و باستقلال تصرف
در امور نبوت میکرد انعزالش از منزلت خود بمعنی اعم لازم نمیامد و در شان علی عم
چون نبوت ممتنعست پس اگر بعد از پیغمبر ص خلیفه نباشد منزلة هرون بمعنی اعم برای علی

حنبل که یکی از فقهای اربعه اهل سنت است روایت کرده که او میگفته ما جاء لاحد من
اصحاب رسول الله ما جاء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچیک از
اصحاب پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی ع و روی الفقیه الشافعی ابن المغازلی فی
کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ابی ایوب الانصاری که وقتی بیمار شد رسول الله ص و فاطمه
علیها السلم بدیدن او رفت در وقتی که رسول نقاهت داشت و بغایت ضعیف و ناتوان
بود چون فاطمه پیغمبر ص را بحال چنان دید بگریه درآمد و دموعش روان شد فقال ص
لها یا فاطمة ان الله اطلع الی الارض اطلاعة فاختار منها اباك فبعثه نبیا ثم اطلع الیها
ثانیة فاختار منها بعلك فاوحی الی فانکحته واتخذته وصیا اما علمت انك بکرامة الله ایاك
زوجك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واعلمهم علما فسرت بذلك فاطمة واستبشرت الحدیث
یعنی ای فاطمه بدرستیکه خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا برگزید و پیغمبر کرد
پس نظری کرد دویم باره و برگزید شوهر ترا و بمن وحی کرد تا ترا باو دادم و او را وصی خود
کردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت تو است که خدای تعالی تزویج کرد ترا با اعظم ترین امت
در حلم و سابقترین همه در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور
و مستبشر کردید و مضمون تتمه حدیث آنست که گفت یا فاطمه مر علی را هشت دندانست
نورانی اول ایمان بخدا دوم برسول سوم تزویج فاطمه چهارم و پنجم سبطین من حسن
و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر هشتم حکم کردن بکتاب الله
ای فاطمه ما اهل بیتی ایم که حق تعالی ما را هفت چیز کرامت کرده که بهیچ کس از اولین و آخرین نکرده
نبینا افضل الانبیاء وهو ابوك ووصینا افضل الاوصیاء وهو بعلك وشهیدنا خیر
الشهداء وهو حمزة عمك و از ما است آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند بهر جا که خواهد

ایمان ص

ثواب عند الله مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی اکثریت ثواب مخصوص است بابی بکر و گاه باشد که گویند کان افضلیت ابی بکر بشی وقر فی صدره وما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت که مسلمست بینهم و بعد از آن نقل اجوبه ایشان تا حقیقت بر فطن روشن شود و فضایل آنحضرت که در صحاح احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت بحد یست که عرفا ممتنعست حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت ایشان را انقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی ع و کثیری از اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علیحده در مناقب آنحضرت و اولاد طاهرین او تالیف کرده اند چون در این باب نقل احادیث مختصه بما ز ایشان اصحاب ما ره
حجت نتواند شد همان از مقبولات و مسلمات ایشان ذکر باید کرد فالفضل ما شهدت به الاعداء و در میان علمای اهل سنت اصحاب نقل و محدثین ایشان را یافتیم که در فضایل آنحضرت دور نبل از عناد حسد با انکه مخالف معتقد ایشانست هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان رسیده روایت کرده اند و این از برکت ممارست در علم شریف حدیث و قرینه بر بعضا متکلمین ایشانند که بسبب عدم ممارست فن حدیث هیچ مرتبه توقف نتوانند نمود پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشان را ایراد نمائیم تا از شائبه دیبری باشد و بجهت تبرک ابتدا بحدیثی چند از طرق اهل سنت ورده گوئیم روی حجة الاسلام ناصر بن ابو المکارم المطرزی الخوارزمی و هو من اعیان علماء المذاهب الاربعة باسناد عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الغیاض اقلام و البحر مداد و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی بن ابیطالب یعنی اگر همه درختان قلم شوند و همه دریاها مداد کرده شوند و همه جنیان حساب کنند و همه آدمیان نویسنده باشند هرآینه حصر فضایل علی ابن ابی طالب نتوانند نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل

و وعده‌های مرا بوفا رساند علی بن ابی طالب است و این تصریح است بافضلیت او **وجه
چهارم** پیغمبر صلعم خبر داد در بارهٔ ذوالثدیه که مردی بود از اصحاب که بقتله خیر الخلق
و علی ع در حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریح است بافضلیت **وجه پنجم** قوله صلعم
لفاطمة علیها السلام اما ترضین انی زوجتک من امتی خیر من اترکه بعدی علی **وجه هفتم** نقل
از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر صلعم که داخل شد علی پس گفت هذا سید العرب
من گفتم که پدرم و مادرم فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین
و علی سید العرب پس هرگاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید
اصحاب باشد افضل اصحاب باشد **وجه هشتم** قوله صلعم لفاطمه ان الله اطلع علی اهل
الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اختار ثانیة فاختار بعلک و ظاهر است اینکه
برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیل است بر فضلیت علی بعد از پیغمبر صلعم **وجه نهم**
مواخاة پیغمبر صلعم با علی ع چه پیغمبر صلی الله علیه و آله میان هر دو کس از اصحاب عقد اخوة فرموده
و خود با علی ع مواخاة نموده و شک در دلالت بر افضلیت علی ع **وجه دهم** در روز خیبر
نخست ابابکر را فرستاد و منهزم برگشت پس عمر را فرستاد و او نیز گریخت پس حضرت بغایت مغموم
شد لاعطین الرایة غدا رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار و هریک
از مهاجرین و انصار توقع داشتند که علم باو دهد حضرت ملتفت نشد و گفت کجاست علی
گفتند درد چشم دارد پس وی را طلبیده آب دهن مبارک بچشم وی انداخت و علم بوی داد
و فتح شد بر دست او و بیان دلالت آنکه صفت کردن پیغمبر صلعم علی را بصفات مذکوره
بعد از انهزام شیخین صریحست که صفات مذکوره مر شیخین را بلکه دیگری را حاصل نیست
وجه یازدهم قوله تعالی فی حق النبی صلعم فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلٰیهُ وَجِبْرِیلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِینَ

وجه ششم

نیست

فرمود

این

وهو جعفر ابن عمك ومنا سبطا هذه الامة وهما ابناك ومنا والذی نفسی بیده مهدی
هذه الامة و ما در اینمقام از این احادیث بهمین اکتفا کنیم چه استیفای حقوق اینمقام مقدور
نیست و این راست مستبصر فطن را اینحدیث حدیث ام سلمه که در فصل چهارم مذکور
شد و بر سر نقل کلام متکلمین ایشان رویم صاحب مواقف آورده که شیعه را در اثبات
افضلیت علی ع دو مسلکست **مسلک اول آنچه دلالت کند بر افضلیت**
علی علیه السلم علی سبیل الاجمال و آن چند وجهست **وجه اول** آیه مباهله
و بیانش آنست که پیغمبر صلعم با قوم نصاری گفت بیائید تا بخوانیم ما و شما فرزندان ما را
و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم
و بگردانیم لعنت خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان
بغیر علی ع با حضرت در آن مباهله داخل نبود پس حضرت علی را نفس خود خوانده
و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساواتست در فضل و کمال و از جمله کمالات　　با نبی مع
نبی نبوتست و چون نبوت بیرون رود بنا بر ختم نبوت سایر کمالات در حکم مساوات
داخل باشد و چون علی ع مساوی باشد در جمیع کمالات با نبی بغیر از نبوت پس افضل
باشد از امت چه نبی لا محاله افضل بود از امت **وجه دوم** خبر طیر و آنچنانست که مرغ
کبابی نزد پیغمبر صلعم آوردند گفت بار خدایا برسان احب خلق را بتو که با من شریک شود　　بهدیه مع
در تناول این طیر پس علی آمد و با حضرت در اکل طیر مشوی موافقت نمود پس علی احب
خلق باشد نزد خدا تعالی و محبت از خدا تعالی بمعنی کثرت ثواب و تعظیم است که معنی افضلیت است
وجه سوم قوله صلعم اخی و وزیری و خیر من اترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علی بن
ابیطالب یعنی برادر من و وزیر من و کسانی که خواهند ماند بعد از من که دین مرا ادا کند و　　بهترین مع

علی و ابوبکر و ما و انس کافر بودند و مسلمان شدند و شک نیست که مؤمن نامی اتقی است
از آنکسی که کافر بوده باشد و بعد از آن ایمان ورده و الاتقی افضل لقوله تعالی إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ **وجه نوزدهم** انه کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل منه
اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر و اما انه من کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تعالی فَضَّلَ اللَّهُ
الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا وقوله علی القاعدین یدل علی ان المراد و هو جهاد
العدو لا جهاد النفس **وجه بیستم** ایمان علی ع قبل از ایمان ابی بکر بود بدلیل
آنکه علی ع بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق الاکبر امنت قبل ان امن ابو بکر و اسلمت
قبل ان اسلم ابو بکر و هرگز هیچکس تکذیب وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابة
و نیز انس روایت کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین و اسلم علی یوم الثلثا و نیز سبق ایمان
علی ع اقرب است بعقل لانه کان ابن عم النبی ص و فی داره و مخصصا به صلی الله بخلاف ابی بکر فانه
کان من الاجانب و انسان چگونه چنین متحیرا اول به بیگانه اظهار کند لا سیما والله تعالی
یقول وانذر عشیرتک الاقربین **اگر گویند** پیغمبر گفت من عرض اسلام بر احدی نکردم
الا انکه توقفی و تاخیری در قبول اسلام کرد مگر ابی بکر که اصلا توقف نکرد تا عرض کردم قبول
نمود و با وجود تاخر اسلام ابی بکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت مگر از نقص پیغمبر
در عرض و آن ممتنعست و بر تقدیر تسلیم سبق اسلام علی علیه السلام در قبول اسلام کودک بود
و در صحت اسلام کودک خلافست و بر تقدیر صحت لا شک ان اسلام البالغ العاقل الصادر عن
الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی لا یکون بالغا و بر تقدیر تسلیم بلوغ لا شک
ان علیا فی ذلک الوقت ما کان مشهورا و لا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون
فی البیت فلم یحصل بسبب اسلامه قوة و شوکة فی الاسلام بخلاف ابی بکر که شیخی بود محترم

یعنی خدا ناصر است مر پیغمبر را و جبرئیل و صالح مؤمنان والمفسرین قالوا المراد من صالح
المؤمنین علی بن ابیطالب و دلالت بر افضلیت ظاهر است چه مخصوص ساختن خدای تعالی
مر علی ع را بنصرت پیغمبر ص که افضل طاعاتست و مقارن کردانیدن نصرت وی بنصرت خدا
و جبرئیل ص بحیثیت در افضلیت **وجه دوازدهم** قوله ص من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه
والی نوح فی تقویه والی ابرهیم فی حلمه والی موسی فی هیبته والی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن
ابیطالب و این حدیث دلالت کند بر مساوات علی ع با انبیای عظام در صفات مذکوره که
متضمن جمیع صفات کمال و جهات فضیلت و ظاهر است افضلیت انبیا از سایر صحابه
و مساوی افضل افضل **وجه سیزدهم** شک نیست در بودن علی از ذوی القربی و شک
نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنا بر آنکه حق تعالی از اجر رسالت کردانیده لقوله تعالی
قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی و شک نیست که ابوبکر و یاران او نه چنین اند
و هر که واجب باشد محبتش بر جمیع مسلمین افضل است از کسی که نه چنین باشد **وجه چهاردهم**
علی هاشمیست بخلاف یاران دیگر و هاشمی افضل است از غیر هاشمی لقوله ص ان الله اصطفی
من ولد اسمعیل قریشا واصطفی من قریش هاشما **وجه پانزدهم** قوله ص من کنت مولاه فعلی مولاه
اذ لفظ المولی فی شان النبی ص یفید انه کان مخدوما للکل و صاحب الامر فیهم و علی ع ایضا
کذلک و اذا کان کذلک کان افضل والذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرناه ان النبی ص لما ذکر
هذا الکلام قال عمر لعلی ع بخ بخ یا علی اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة الی یوم القیمة
وجه شانزدهم قوله ص انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک نیست که هرون افضل از امت
موسی بود پس علی نیز از امت محمد ص افضل باشد **وجه هفدهم** روی ابن مسعود ان النبی ص
قال علی خیر البشر من ابی فقد کفر **وجه هیجدهم** ان علیا ع لم یکفر بالله عز و جل طرفة عین

مقاصد نقل شد و مجموع بیست و دو جهت دال بر افضلیت علی ع بر سبیل اجمال
یعنی با علم بعینه ما فیه الفضل مسلک دویم در بیان ایجه دال است
بر افضلیت علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل
فضائلی که علی علیه السلام در هر کدام از آنها افضل است از
صحابه و هی امور الاول العلم و شک نیست که علی ع اعلم از صحابه است
و دلیل بر این اما اجمالا فهو انه لا نزاع ان علیا ع کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء و
الفطنة والاستعداد للعلم و کان محمد ص افضل الفضلاء واعلم العلماء و کان
علی ع فی غایة الحرص فی طلب العلم و کان محمد ص فی غایة الحرص فی تربیته و فی ارشاده
الی اکتساب الفضائل و با وجود این در کودکی در کنار او بود و در بزرگی داماد و عم زاده
او و کان ع یدخل علیه ص فی کل الاوقات و هرگاه شاگرد در غایت ذکاوت و در غایت
حرص بر تعلم باشد و استاد در غایت شفقت و غایت حرص بر تعلیم و اتفاق افتد که
از طفولیت خدمت استادی چنین کند و اتصال بخدمتش در هر وقتی از اوقات
او را ممکن باشد فلا شک انه یبلغ فی العلم کل مبلغ فاما ابوبکر رسید بخدمت پیغمبر ص
مگر در وقت پیری و وقتی که رسید نیز دوام صحبت نیز میسر نبود و کان لا یصل الی
خدمته ص فی الیوم واللیلة الا مرة او مرتین و علی ع کان متصلا بخدمته صلی الله علیه
فی اوان الصغر و قد قیل العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر والعلم فی الکبر کالنقش علی المدر
واما تفصیلا فیدل علیه قوله تع وتعیها اذن واعیة فاکثر المفسرین علی انه علی ع
و روی انه لما نزلت هذه الایة قال النبی ص اللهم اجعلها اذن علی ع و قال علی ع
ما نسیت بعد ذلک شیئا و بلا شک زیادتی فهم و حفظ زیادتی علم است و قوله

در یکی از نسخ وجه بیست و یکم که در این نسخه هست نیست و بجای او وجه بیست و دوم وجه بیست و یکم شده و مجموع بیست و یک وجهست و در نسخه دیگر وجه ششم که در این نسخه وجهی است علیحده منفرد نیست جزء وجه پنجم است و مجموع بیست و یک وجهست

موجبع

محترم وازبیگانگان وباسلام او قوتی وشوکتی در اسلام حاصل شد جوابش آنست که اما خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی ع گفتیم نتواند کرد بنا بر آنکه خبر واحد است و بر تقدیر قبول مفید ظنی ضعیف بیش نیست و نیز تا خبر عرض هر گاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید واما کودک بودن علی ع در وقت اسلام مجزوم به نیست ولازم نیست چه سن شریف آنحضرت شصت یا شصت وسه سال یا شصت بود ومدت نبوت بیست و سه ومدت مکث علی بعد از نبی صلی الله قریب سی و مجموع پنجاه و سه وچون پنجاه وسه از شصت و شش یا پنج که کم کنی دوازده یا سیزده ماند وبلوغ در این سن لا محاله ممکن وچون ممکن باشد واجبست حکم بوقوعش لقوله صلی الله لفاطمه علیها السلم زوجتک اقدمهم سلما واکثرهم علما و بر تقدیر تسلیم لا امتناع فی وجود صبی کامل العقل ولهذا حکم ابوحنیفه بصحة اسلام الصبی فصدور الاسلام عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضله کما لا یخفی واما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کامی مستلزمست که مسلم باشد بودن ابی بکر قبل الاسلام من المعتبرین وهو ممنوع پس چون ثابت شد سبق اسلام علی ع پس علی افضل باشد لقوله تع وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ واین وجوه ثمانیه اخیره از کتاب اربعین نقل شده زائدا علی ما کان فی المواقف وجه بیست وتکم ان علیا ع کان افهم واحفظ روی انه لما نزل قوله تع وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ قال النبی صلعم اللهم اجعلها اذن علی و قال علی ع ما نسیت بعد ذلک شیئا و نسیت شک که اختصاص بمزید فهم وحفظ موجب اختصاص بمزید علمست وجه بیست و دوم قوله صلی الله لعلی ع انت سید فی الدنیا وسید فی الاخرة من احبک فقد احبنی وحبیبی حبیب الله ومن ابغضک فقد ابغضنی وبغیضی بغیض الله واین وجه از شرح مقاصد

الذی ارشد الیه ابا الاسود الدئلی الیه و منها علم تصفیة الباطن و معلوم ان نسب جمیع الصوفیة

ینتهی الیه و منها علم الشجاعة و ممارسة الاسلحة و معلوم ان سبب هذا العلم انتهی الیه

فثبت بما ذکرنا انه ع کان استاد العالمین بعد محمد صلعم فی جمیع الخصال المرضیه و المقامات

الشریفة و اذا ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله صلعم ثبت انه افضل الخلق بعد رسول الله

لقوله تعالی قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون **الثانی** الزهد و قد اشتهر

عنه ع انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم و تخشن فی الماکل و الملابس و لم یلتفت

الی الملاذ و قد کان فی الصحابة جمع زهاد کابی ذر و سلمان و ابی الدرداء و کلهم کانوا اقتبسوا من تلامذته

الثالث الکرم و قد اشتهر انه کان یوثر المحاویج و المساکین علی نفسه و اهله و کان ذلک

عادة منه حتی تصدق فی الصلوة بخاتمه و نزل فی شانه ما نزل و در فتوحات مکی آورده که قیمت

خاتمی که علی ع در نماز بسائل داد برابر بود با خراج شام که شصت خروار نقره و چهار خروار

طلا بود و تصدق بصاعی لیالی صیام المنذور و ربما کان فطوره و نزل فیه و یطعمون الطعام

علی حبه مسکینا و یتیما و اسیرا **الرابع** الشجاعة و متواتر است مکافحة حروب

و لقاء ابطال و قتل صنادید جاهلیت و وقایع بدر و احد و خیبر و خندق حتی قال صلی الله

ضربة علی خیر من عبادة الثقلین و قال جبرئیل لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار

الخامس حسن الخلق و قد کان مع نهایة شجاعته و بسالته حسن الخلق جدا و قد

بلغ فیه الی حیث نسبه اعداءه الی الدعابة معویه بصعصعة بن صوحان گفت صفت کن

صاحب خود علی را گفت کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که میبود مثل یکی از ما بود با ما

میگفت و از ما میشنید و با ما میخورد و با ما میاشامید و بهر طرف که او را میخواندیم اجابت

میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود مع ذلک کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط

ششصد

قوله عم اقضاكم علي يعني داناترين شما بقضا وحكم در شرعيات علي است عليه السلام
وشك نيست كه قضا محتاج است بجميع علوم پس ميبايد كه علي ع افضل باشد در
جميع علوم ونيز در قضاياي كثيره عمر خطا كرد در حكم وعلي عليه السلم تنبيه بر خطاي
او نمود وعمر معترف شده ميگفت لولا علي لهلك عمر وايضا قال علي عم علمني رسول
لو ثنيت لي
الله الف باب من العلم فتح كل باب الف باب ونيز فرموده والله لو كسرت لي الوسادة ثم جلست
عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بحر ولا بر ولا سهل ولا
جبل ولا سماء ولا ارض ولا ليل ولا نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ومقصود
تمثيل احاطه علم آنسرور است بجميع اشيا پس مندفع است اعتراض ابي هاشم بانكه
توريه منسوخ شده پس چگونه جايز باشد حكم كردن بان وايضا فاذا تفحص عن احوال العلوم
فاعظمها علم اصول الدين وقد جاء في خطبته عم من اسرار التوحيد والنبوة والقضاء والقدر
واحوال المعاد ما لم يات في كلام سائر الصحابة ونيز جميع فرق متكلمين منسوب بانحضرت اند
اما معتزله مفتخر اند بانتساب بوي واما اشاعره رئيس ايشان ابو الحسن الاشعري تلميذ ابو علي
معتزلي است واما شيعه انتساب ايشان بانحضرت ظاهر است واما الخوارج فهم مع غاية بعدهم
عنه عم كلهم منتسبون الى اكابرهم وسلفهم وهم كانوا تلامذة علي بن ابي طالب فيثبت ان جمهور
المتكلمين من فرق الاسلام كلهم تلامذة علي عم ومنها علم التفسير وابن عباس رئيس المفسرين
كان تلميذا له عم ومنها علم الفقه وكان عم فيه في الدرجة القصوى كما دل عليه قوله اقضاكم علي
ولو كسرت لي الوسادة كما مر ومنها علم الفصاحة ومعلوم ان احدا من الفصحاء الذين بعده
لم يدركوا درجته ولا القليل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذي

ظاهری با حضرت در دنیا فتنه چه وی از معروف متأخر است و لکنه کان یستفیض من روحانیته
جعفر ع فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هر گاه علی ع در هر یک از فضایل مذکوره زاید باشد
بر صحابه افضل باشد از صحابه فان فضیلة المرء علی غیره انما یکون بما له من الکمالات و قد اجتمع فی
علی من الکمالات ما تفرق فی الصحابة پس اگر علی ع در هر یک از این صفات کمال با دیگری مساوی
می بود و چون در دیگری همه مجتمع نیست لا محاله علی ع افضل می بود از همه فکیف که
علی ع زاید است در همه صفتی از مشارک در آن صفت این بود عمده ادله که از جانب شیعه
در کتب معتبره متکلمین اهل سنت مذکور است و احادیث و روایاتی که در این ادله وارد است
همه مروی بطرق اهل سنت است و ثابت نزد ایشان و هیچکدام از مختصات شیعه نیست
شیعه حجت بر مخالفین نتوانند شد و جوابی که متکلمین ایشان از این ادله گفته اند بر دو
گونه است یکی اجمالی و دیگری تفصیلی اما اجوبه تفصیلیه راجع است یا بقدح در ثبوت
خبر و یا بتاویل و تخصیص آن و یا معارضه بنقل فضایل برای ابی بکر و هر جوابی که بمنع ثبوت
خبر باشد چون از صحاح خود شان است ضرری نتواند داشت چه لا اقل موجب اسکات
و الزام ایشان است و اما تاویل و تخصیص اگر بر یک بنا شد نیست مگر ترک ظاهر و مقتضی
ظاهر یا ممنوع بنا شد بدلیلی ترکش جایز نیست و حال آنکه اکثر در غایت ظهور است مثل
تخصیص خبر واحد بخبر من بعض الوجوه و تا حجت در شیء معین و امثال آن و اما معارضه
بر تقدیر ثبوت روایاتی چند معدود مثل اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر و مثل هما
سید کهول اهل الجنة و مثل یابی الله و رسوله الا ابا بکر و مثل ما طلعت شمس و لا
غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت
ابا بکر خلیلا و امثال آن چون از مختصات ایشان است و در طرق شیعه اصلا موجود

المربوط للسيف الواقف على رأسه يعني با وجود اينهمه مبتر سبيلهم ازاو ويهم مبرد بهما منه تسيلي ذبحير نسنه ازجلا دكه با شمشير برهنه بر سرش ايستاده باشد الركن العاشر

وكان ع اذا شرع في صلوة التهجد وشرع في الدعوات والتضرع الى الله تعالى متبلغا الى وكان ع في غاية البعد عن الدنيا

يوازنه احد ممن جاء بعده من الزهاد وكان ع يقول فيما يقول في مخاطبة الدنيا يا دنيا يا دنيا

ابي تعرضت ام الي تشوقت هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا

لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطك يسير واملك حقير آه من قلة الزاد وطول الطريق

الركن الرابع مزيد قوته وشدته حتى قلع باب خيبر وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية

ولكن قلعتها بقوة الهية الركن الثامن النسب العالي ومعلوم ان شرف الانسان هو القرب

من رسول الله ص وهو كان اقرب الناس في النسب الى رسول الله ص وعباس اگرچه عم پيغمبر بود

اما برادر پدري عبد الله بود وابو طالب برادر روي بود من الاب والام ونيز علي ع هاشمي الطرفين

بود چه پدرش ابو طالب بن عبد المطلب بن هاشم است ومادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم

الركن التاسع المصاهرة ولم يكن لاحد من الخلق مصاهرة مثل ما كان لعلي ع چه دامادي بفاطمه

زهرا ع چون دامادي بدختر بكر ابي نيست فان النبي ص قال سيدة نساء العالمين وعلاهن اربعة

فاطمه عليها السلم الركن العاشر انه لم يكن لاحد من الصحابة اولاد يشاركون اولاد علي ع في

الفضيلة فانظر الى الحسن ع والحسين ع وهما سيدا شباب اهل الجنة ثم الى اولاد اولاده

من اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد بسطامي مع علو درجته سقاء الائمة ع

في دار جعفر الصادق ع وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا ع قال شارح

المقاصد هذا مما لا شبهة في صحته فان معروف كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن

موسى ع وكان يخدمه واما ابو يزيد پس ادراك زمان حضرت جعفر ع نكرده وصحبت ظاهري

بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم و بحسب صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالات است اما بحسب تحقق و وجود از او جدا نتواند بود چه ثواب مترتب نتواند شد مگر بر علوم و اعمال که مراد از فضایل و کمالات است پس توقف در هیچ باب اصلا وجهی نتواند داشت

فصل هفتم از باب سوم از مقاله سوم در بیان نفی امامت اهل بیت و خلافت از غیر علی علیه السلام و دلیل برین چند وجهست اول نص

قران مجید و هو قوله تعم لابرهیم اِنّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ اِماماً قالَ وَمِن ذُرّیَّتی قالَ لا یَنالُ عَهدِی الظّالِمِین یعنی نمیرسد عهد من بهرکه ظالم بوده باشد و مراد از عهد نیست مگر امامت بدلیل انی جاعلک للناس اماما و خلفای ثلثه ظالم بودند بنا برانکه کفر ایشان متحقق بود و هرکه کافر باشد ظالمست لقوله تعم اِنَّ الشِّرکَ لَظُلمٌ عَظِیمٌ ولقوله تعم وَالکافِرُونَ هُمُ الظّالِمُونَ و مضمون این نفی نیل عهد است از هرکه ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله از وقت چه صیغه لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم است بدلیل صحت استثنا بان یقول مثلا لا ینال عهدی الظالمین الا بعد ترک الظلم و هرچه صحیح باشد استثنای از و واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا الاستثنا و باین تقریر مندفع است جواب مواقف و شرح مقاصد ازین دلیل بمنع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لانسلم که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر باوصاف نیست و چون کافر او صادق نباشد ظالم بسبب کفر صادق نتواند بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در وقت کفر کافیست در استدلال و حاجت نیست بصدق در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادقست عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم و از جمله اوقات مستقبله وقت ظلم زمان

موجود نیست بلکه منافی آنها ثابتست با اخبار بسیار و روایات غیر محصوره و غیر ممکن
الحصر که همه بطرق ایشان ثابتست و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه از آن در
اجمالی
تضاعیف این باب مذکور شد چه توان کرد و چگونه برابری توان نمود و اما جواب
فقال صاحب المواقف والجواب عن الکل انه یدل علی الفضیلة واما علی الافضلیة فلا
وکیف و مرجعها الی کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات والاخلاص فیها وما
یعود الی نصرة الاسلام وتقویة الدین یعنی ادله سبعه دلالت بر افضلیت علی عم نکند
چه افضلیت عاید بکثرت ثوابست و ثواب مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرت
وتقویت دین اسلام و ابوبکر تا مسلمان شده همیشه مشغول بوده بدعوت مردم بسوی
خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و عثمان بن
مطعون و اسلام بایشان قوی شد و قال شارح المقاصد بعد ذکر الادلة المذکورة علی فضیلة
علی بن ابیطالب ع والجواب انه لا کلام فی عموم مناقبه و وفور فضائله و اتصافه بالکمالات
واختصاصه بالکرامات الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب والکرامة
عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم
عمر و بر عاقل فطن از این رد و جواب که این دو عظیم الشان کانه استعداد خود بازی نموده
اند واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی عناد در اول فضل که اینجا عنت منع افضلیت
علی ع بزبان میکنند نه بدل و بلفظ میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید
والانصاف
نسفی در باب تفضیل عثمان بر علی و توقف سلف در این باب گفته والاتفاق انه ان رید
بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة وان ارید ما یعده ذوو العقول من الفضائل
ثم
فلا و شک نیست در جریان این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز و پوشیده نماند که فضیلت بمعنی

وخویشان خود را با وجود آنکه مامور است بآن فی قوله تعالی وانذر عشیرتک الاقربین

و با آنکه خبر داده باشد و اهل بیت و فرزندان آنحضرت نشنیده باشند سخن وی را و

انقیاد نکرده باشند امر او را و طلب غیر حق خود کرده باشند با آنکه معصوم و مطهر اند

بحکم نص قرآن انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و نیز

این روایت مخالف صریح قرآنست در ثبوت میراث از انبیا حیث قال تعالی وورث سلیمان

داود قال تعالی حاکیا عن زکریا فهب لی من لدنک ولیا یرثنی و یرث من آل یعقوب پس

را مفید نیست جواب موافق مقاصد که روایت مذکوره اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم

رسد عمل بآن هرگاه خود مشافهة از پیغمبر شنیده باشد چه چنین خبری مفید قطع

خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد و وجه دفع آنست که حاکم هرگاه نفرموده

پیغمبر حاکم باشد و یا معصوم باشد او را رسد عمل بشنیده خود از پیغمبر هرگاه

شنیده او مخالف قرآن نباشد و محالست که باشد نه حاکمی و اگر از پیش خود حاکم باشد

ومع هذا متهم نیز باشد و آنچه را دعوی شنیدن کرده مخالف صریح قرآن باشد فاعتبروا

یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالف این حکم کرد در نزاع علی و عباس کما رووه انهما اختلفا

فی بغلة رسول الله صلعم و سیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابیطالب پس اگر صدقه

بودی بر علی ع حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر انتزاع از دست هر دو و نیز آنکه

منع فاطمه ع کرد از فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر صلعم آنرا بوی بخشیده بود

و بتصرف وی داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قری کرده و زهرا اظهار بخشش

نموده تصدیق وی نکرد و علی و حسنان علیهم السلام و ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود

و حال آنکه علی ع بحکم آیه مباهله نفس پیغمبر است و زهرا معصومه بنص فاطمة بضعة منی

صح

زمان اسلام است پس هرکه کافر باشد وقتی هرچند مسلمان شود و اصلاح حال
خود کند قابل امامت نتواند بود بنص این آیه کریمه و امام فخر رازی این دلیل در کتاب اربعین
بتقریر مذکور کرده و جواب از آن بمنع عموم گفته و دلیل بر عموم را که صحت استثنا است
معارضه کرده بصحت تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة فی حال کونه ظالما
او جمیع الاحوال فلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح تقسیمه الیهما و جواب این
است که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابل است مر تقسیم بحال ظلم و بجمیع احوال را اما
عدم نیل عهد که مفهوم سلبیست چه سلب مفهوم مشترک متحقق نشود مگر در ضمن
سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت مفهوم مشترک که جایز است تحقق آن در ضمن فرد واحد
و این دلیل عام است مر ابی بکر و عمر ابی بکر را **وجوه** دیگر در بیان نفی اهلیت او
مر امامت را طعن کرده‌اند در هر یک از ائمه ثلثه بمطاعن متواتره که منافی امامت باشد
اما طعن در ابی بکر **اول** آنکه مخالفت صریح کرد با نص کلام خدا و هو قوله یوصیکم
الله فی اولادکم در منع فاطمه زهرا ع میراث پدرش پیغمبر را ص و معلوم است عموم
خطاب مر پیغمبر و امت را و مستند شد در این منع بخبری که خود منفرد بود بروایت آن
و هو ان النبی ص قال نحن معاشر الانبیاء لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت
قلیل الروایه است و متهم است در روایت آن لکونها نفعا له حیث تحل له الصدقة و عجیبست
بغایت بلکه ممتنع است بحسب عادت اختصاص ابی بکر بشنیدن چنین خبری دون
غیره و ممتنع است عقلا و شرعا که ترکه پیغمبر ص صدقه باشد نه میراث و بر ورثه او
اختصاص بترکه او حرام باشد و مع ذلک پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد از این
حکم و منع نفرموده از طلب آن و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و خویشان

و عجیب‌تر از همه آنکه بعد از جواب مذکور میگوید و لعمری ان قضیة فدک علی ما یرویه
الروافض من ابین الشواهد علی انهما کانا فی الضلالة وافترائهم علی الصحابة وکونهم علی الغایة
فی الغوایة والنهایة فی الوقاحة ظنوا بمثل ابی بکر و عمر انهما اخذا حق سلالة النبوة ظلما
لینتفع به الآخرون لا هما انفسهما ولا من یتصل بهما وبمثل علی ع انه مع علمه بحقیقة الحال
لم یدفع تلک الظلامة ایام خلافته وبسایر الصحابة انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا
اعتراض سوگند میخورد که قضیه فدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهدی بین است
بر فرو رفتگی شیعه در ضلالت و بر دروغ بستن ایشان بر صحابه و بر بودن شیعه در غایت
گمراهی و نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل ابی بکر و عمر که ایشان حق فرزند پیغمبر ظلم گرفته
باشند که دیگران بان منتفع شوند نه خود شان و نه خویشان ایشان و گمان برده اند بمثل علی ع
که در وقت خلافت خود که قادر بود بر دفع ظلامه رفع چنین ظلمی نکرده باشد و
حق را بمستحق نداده و گمان برده اند بسایر صحابه که چنین ظلمی را دیدند و ساکت شدند
و هیچ نگفتند و پوشیده نماند که این گفتگو بنا بر منع صحت نقل قضیه مذکوره است و بجای
سند ان منع و بر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر فدک در مرتبه منع وقوع خلافت
ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا نقل کرده خبر اخذ فدک را نیز شنیده
و نقل کرده و این سخن قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب در این است که گمان ظلم ابی بکر
بر سلاله نبوت و افترای این ظلم بر ابی بکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم صحت نقل
با گمان کذب بسلاله نبوت و ادعای خلاف حق ببضعه پیغمبر و گمان شهادة زور و
گواهی باطل بمثل علی و حسنین علیهم السلام که نص قران گواهی بر طهارتشان داده و تدین
اهل بیت پیغمبر چون باشد با تدین ابی بکر و عمر و گمان کذب و طلب ناحق باهل

من اذاها فقد اذانی بضعه پیغمبر است و حسنان سیدا شباب اهل الجنة وارد نعه

از جمله

بنا بر روایاتی که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر اهل بیت نبوت واجب

العصمة والطهاره وام ایمن زنی بود که نبی صلعم در شان او گفته بود ام ایمن امراة من

اهل الجنة پس مندفع شد جواب مواقف که منع عصمت علی علیه نموده میگوید در

شهادت حسنین بنا بران بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافیست و رد

شهادت علی و ام ایمن بنا بر قصور از نصاب شهادت و هو رجلان او رجل و امراتان و

حکم بشاهد و یمین نکرد لکونه ایضا مما اختلف فیه و وجه دفع آنست که ظلم ابی بکر

بنا بر تکذیب اهل بیت و رد شهادت ایشانست که بمقتضای صریح قرآن مذهوب الرجس

و واجب الطهاره اند بنا بر شهادت دفع فاطمه از فدک و منع کردن ابو بکر حق و عصمت و

طهارت را از اهل البیت بغایت افیح است ز منع فدک و ظلم او بر اهل البیت فی الحقیقه است

نه این و عجب حالتیست که تصدیق ازواج نمود در ادعای اختصاص حجره مطهره بدون

شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت و شهادت اهل عصمت و طهارت

و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه فدک نموده میگوید که لو سلم صحة ما ذکر

فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل و امراة وان فرض عصمة المدعی والشاهد وله

الحکم بما علمه یقینا وان لم یشهد به شاهد و طرفه حالتیست که منع صحت قضیه

مذکوره از هیچکس منقول نشده و اصحاب او با آنکه منع متواترات یکرمانند خبر غدیر

و غیران نموده اند منع صحت قضیه فدک نتوانستند نمود و طرفه تر آنکه با فرض عصمت مدعی

و شاهد معلوم یقینی بودن خلاف دعوی مدعی نیست مگر تجویز اجتماع نقیضین و عجب

عبرتیست که بیچاره کان با آنکه از علماء معقولند بچه نامعقولات بازی خود میدهند

کنند

و حاجت بتطویل سبب نیست چهارم آنکه قصد احراق خانهٔ علی کرد و عمر را بران داشت
که خانهٔ علی را بسوزانند و در آنخانه علی و فاطمه و حسن و حسین ع و جماعتی از بنی هاشم
بودند تا بترسند و بیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه قال اتی عمر بن
الخطاب منزل علی ع فقال والله لاحرقن علیکم او لتخرجن للبیعة و ذکر الواقدی ان عمر
جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن الحصین و سلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لنحرقنها
علیکم و ابن خیرانه در غرر آورده که زید بن اسلم گفت من از جملهٔ جماعتی بودم که هیزم میکشیدند
با عمر بسوی خانهٔ فاطمه در وقتی که علی و اصحابش امتناع از بیعت مینمودند پس عمر گفت
مر فاطمه را که بیرون فرست تا هر که در خانه بوانند و الا خانه را با هر که در او هست بسوزانیم
فاطمه گفت که میسوزانی علی را و فرزندان مرا گفت ای والله مگر اینکه بیرون آیند و بیعت
کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس در خانهٔ فاطمه بودند که ابو بکر گفت عمر را
که برو و بیاور ایشان را و اگر ابا کنند مقاتله کن با ایشان فاقبل بقبس من نار علی ان یضرم
علیهم النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم و در کتاب
محاسن و کتاب انفاس الجواهر نیز مثل این وارد شده و این جمله از علمای اهل سنت اند
پنجم آنکه تخلف نمود از جیش اسامه و حال آنکه پیغمبر گفته بود که
لعن الله المتخلف عن جیش اسامه ششم آنکه خلیفه خود عمر را کرد و
حال آنکه پیغمبر صلی الله علیه و آله تا اعتقاد ایشان استخلاف نکرده بود
پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابو بکر کرد
و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم یستخلف و
ان استخلف فان ابا بکر استخلف و هذا التصریح منه بعدم استخلاف النبی ص

دفع ۲

با اهل بیت رشد و هدایة ابا بی شرمی و وقاحت در نسبت ظلم با بی بکر بیشتر باشد
با در منع عصمت سلالهٔ نبوت و اهل بیت طهارت ما از سر دعوی عصمت
اصطلاحی بگذریم و مضایقه در منع آن نکنیم با عصمت و طهارت قرانی چه توان
کرد فاعتبروا یا اولی الابصار واما دفع نکردن علی ع ظلامهٔ مذکوره را در زمان خلافت
بنا بر آن بود که خلافت او بعد از ثلثه خلافتی نبود که در آن خلافت عمل بمقتضای علم
خود تواند کرد چنانکه پیش از این اشاره بان کردیم علی ع در آن خلافت کدام بدعت ابی بکر
و عمر را که مظنهٔ غرضی در آن نبود توانست دفع نمود که فدک را که حق فرزندان خودش بود
و بصیغهٔ صدقه تصرف در آن نموده بودند دفع تواند کرد سوم آنکه ابو بکر ایذای پیغمبر
کرد که ایذای پیغمبر ایذای خداست و کدام ظلم بالاتر از ایذای خدا و رسول تواند بود اما
آنکه ایذای پیغمبر کرد بنا بر آنکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی وی و تکذیب وی کرد در
ادعای بخشش فدک و تکذیب شخصی بالضروره ایذای اوست و نیز ثابت و محقق است بیننا
و بینهم که فاطمه از او آزرده شد و راضی نشد تا آنکه رحلت کرد و وصیت کرد که او را دفن
کنند تا ابو بکر بر جنازهٔ وی حاضر نشود و بر او نماز نگذارد و این خبر در اکثر کتب ایشان موجود
است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس و در صحیح مسلم در جزو ثالث کما ذکره فی الطرائف
و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغة ایراد کرده بطرق کثیره و گفته این خبر محقق و معلوم است
و دفع از آن نتوان کرد و نقل کرده که ابو بکر بعد از آزردن فاطمه مکرر بعذر خواهی او عمر را
فرستاد و خود رفت و فاطمه راضی نشد و همان ناراضی و غضبناک از او رحلت کرد و وصیت
نمود که پنهان دفنش کنند و بعد از تصحیح و تحقیق این خبر چون خود سنیان در صدد
توجیه و اعتذار آن در آمده بعذرهای رکیکه که آنجا هست و اینجا مقام ذکر آن نیست

تجسس کردی و حق تعالی نهی کرده از تجسس بقوله تعالی و لا تجسسوا دیگر آنکه از غیر در بخانه
در آمدی و قال تعالی وَاْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا دیگر آنکه بی اذن در آمدی و قد قال تعالی
لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ دیگر آنکه سلام نکردی و قد قال تعالی وَتُسَلِّمُوا عَلٰى اَهْلِهَا پس
پس عمر خجل شده برگشت و مثل آنکه گفت متعتان کانتا علی عهد رسول الله و انا احرمهما
یعنی متعه حج و متعه نسا در زمان پیغمبر مشروع بود و من هر دو را حرام کردانیدم الی
غیر ذلک من الامور التی لا یمکن احصاؤها **و اما مطاعن عثمان** مستغنی است از بیان تا آنکه
اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان و تعدی و طغیان او و جور وی آمده کردند با او آنچه کردند

فصل هشتم از باب ششم از مقاله سوم در نتیجه فصول مذکوره این

باب بدانکه از مجموع آنچه مبین شد از فصول سابقه ثابت گشت وجوب وجود امام معصوم
در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در امام پس هر که یکی از امور
ثلثه در او مفقود باشد امامت را نشاید فضلا عن الثلثة اما عصمت بنا بر آنکه چون حافظ
دین است مامون باشد از وقوع خلل بزیادتی و نقصان در دین و اما نص بنا بر آنکه عصمت
معلوم نتواند گشت و امنی حاصل نتواند شد مگر وقتی که نص از خدا و رسول متحقق
شود و اما افضلیت بنا بر آنکه امام محتاج الیه جمیع مردم است در جمیع امور تا افضل از
همه مردمان نباشد محتاج الیهم و رئیس و مطاع کل نتواند بود و چون مجموع این
امور ثابت شد معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول صلعم علی بن ابی طالب است ع
بنا بر اتفاق کل امت بر انتفاء مجموع امور ثلثه از غیر علی ع پس متعین باشد علی ع بر امامت
والا لازم آید خلو زمان از وجود امام بطریق دیگر ثابت شد وجوب اعتبار عصمت
در امام و غیر علی ع واجب نیست عصمتش بالاتفاق پس امام غیر علی ع نتواند بود بطریقه

حتی تستانسوا

البتة **هفتم** انکه عمر گفت ابو بکر فلته بود یعنی بدون تامل و تدبیر بود فمن عاد الی
مثلها فاقتلوه **هشتم** انکه خود گفت اقیلونی فلست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید مرا
که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امتست **نهم** انکه پیغمبر ص هرگز تولیت امری
باو تفویض نکرد و حال آنکه کم بود از صحابه که باو خدمتی رجوع نشد و نوبتی او را بحمل سوره
برائة بمکه فرمود و علی را در عقب فرستاد و عزل او نمود پس هرگاه کسی صلاحیت ادای
این چند آیه را نداشته باشد اهلیت ریاست عامه که متضمن ادای جمیع احکام
الهیه نسبت بعموم الناس چگونه تواند داشت **دهم** انکه بجا عتی در وقت موت گفت ای کاش
از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق و هذا شک منه فی صحة ما احتج به علی
الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور التی لا تحصی و جمیع این امور بطریق
اهل سنت منقول و در کتب ایشان موجود است **اما مطاعن عمر** اکثر بلکه جمیع اموری
که از مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر ص از کتابت وصیت و مواجهه او بقول
یهجر و یهذی و مثل شک کردن او در موت پیغمبر ص و انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد
تا انکه ابو بکر گفت ما سمعت قوله تعالی اَنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُم مَيِّتُونَ و مثل انکه امر برجم حامله
نمود تا علی ع منع فرمود گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل
و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علی ع القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق و مثل انکه منع کرد
از مغالات مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود از جمله به بیت المال برگردانم تا انکه
زنی محاجه کرد با او بقول خدای تعالی که وَآتَيْتُمْ اِحْدٰيهُنَّ قِنْطَارًا و ملزم گردانید او را
گفت کل الناس افقه من عمر حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بر دیوار خانه برآمد و اهل خانه
تجسس برمنکری دید ایشان باو گفتند اخطأت من جهات یعنی بچند جهت خطا کردی یکی انکه

بخلاف رعایت مصالح رعیت بعد از موت که ممتنع است پس تعیین خلیفه بعد از موت
امر باشد از تعیین بعد از غیبت کرّ وبیرا آنکه پیغمبر ص گفت انما انا لکم مثل الوالد للولد
فاذا ذهب احدکم الی الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرها و نیز معلوم است که شفقت
امت بیش از شفقت پدر بود بر فرزند پس همچنانکه ممتنع است عادة که پدر در حالت
صحت اختیار تعیین وصی برای فرزندان نکند و اگر نکند لا محاله مذموم خواهد بود عقلا
که ممتنع است عدم استخلاف پیغمبر ص مر احدی را پس ثابت شد بمجمل وجوب استخلاف و
چون ثابت است عدم استخلاف غیر علی ثابت است استخلاف علی ع بطریق دیگر اجماعست که پیغمبر ص
در غزوه تبوک علی ع خلیفه کرد بر مدینه و دیگر عزل نکرد پس ثابت است بر خلافت مدینه
بعد از موت پیغمبر نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قائل
بالفرق **فصل نهم از باب ششم از مقاله سیم در ذکر ادله مخالفین**
خلافت ابی بکر و جواب از آن بدانکه امت در تعیین اول بعد از رسول ص
بر سه فرقه اند **اول** شیعه و مذهب ایشان است که خلیفه بلا فصل بعد از پیغمبر ص
علی بن ابی طالب است ع و ادله ایشان سبق ذکر یافت **دوم** راوندیه اتباع قاسم
بن راوند که قائلند بخلافت عباس عم رسول الله و این مذهب متروک گشت و متمسک ایشان
غیر مذکور و ظاهر است بطلان این مذهب **سیم** اهل سنت و ایشان خلیفه اول ابابکر را دانند
و بعد از او عمر و بعد از او عثمان و بعد از او علی ع را و متمسک ایشان در خلافت ابی بکر چند وجه است
اول اجماع و این عمده ادله ایشانست قال الشارح المقاصد موافقا لما قاله سائر علمائهم لنا
یعنی در اثبات خلافت ابی بکر وجوه الاول و هو العمدة اجماع اهل الحل و العقد علی ذلک
وان کان من البعض بعض تردد و توقف گفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا

خلیفه

در اثبات

طریقه دیگر واجبست اعتبار نص در امام و غیر علی منصوص نیست بالاتفاق پس امام علی باشد
طریقه دیگر ثابت شد افضلیت علی ع و چون او افضل باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع
تقدیم المفضول علی الفاضل طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن علی ع بامامت و
چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او و لامتناع مخالفة النص طریقه دیگر غیر علی ع
متصف بود بظلم در وقتی از اوقات و هر که ظالم بوده باشد در وقتی از اوقات هرگز
امام نتواند بود پس امام غیر علی نتواند بود طریقه دیگر از غیر علی صادر شده ظلم و قبیح
در وقت دعای امامت و هر که صادر شود ازو ظلم و قبیح در وقت دعای امامت
بالضروره امام نتواند بود پس غیر علی امام نتواند بود طریقه دیگر غیر علی منصوص نیست و هر که
منصوص نیست ماذون نیست بخلافت و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نتواند
بود طریقه دیگر اجماعست در اینکه امام یا علیست یا عباس یا ابوبکر لیکن عباس و ابوبکر
امام نتوانند بود لانتفاء العصمة عنهما بالاتفاق پس علی ع امام باشد و الا لزم خرق
الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابوبکر امام باشد یا بنص خواهد بود یا به بیعت لان
کل من قال بامامته قال بذلک الحصر و القسمان باطلان اما نص بنا بر آنکه اگر نص میبود
در روز سقیفه محتاج به بیعت نمیشد و اظهار نص میکرد و اما بیعت بنا بر آنکه ثابت شد
که بیعت را طریقی باثبات امامت نتواند بود بلکه ثبوتش موقوفست بر نص طریقه دیگر
معلومست علما اجمالیا یقینیا استخلاف پیغمبر ص بعد از رحلت مر احدی را بنا بر دو
وجه یکی آنکه معلوم است از دأب و عادت پیغمبر ص که در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد
شخصی را در مدینه تا امر رعیت مهمل نماند و ضایع نماند و این معنی لامحاله هست بعد از
موت بنا بر آنکه در غایت مصالح رعیت با غیبت اگرچه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف

وامر او را باو تسلیم کردند و با او منازعه نکردند و باین معنی دلیل است بر آنکه ایشان خلیفه
نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و تسلیم امر بغیر مستحق منافی عصمت است
که شیعه مدعی آنند پس واجبست که ابو بکر خلیفه باشد والا خرق اجماع مرکب لازم
آید و هو باطل و جوابش ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد
بلکه با قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل سیوم قوله تعالی وعد
الله الذین آمنوا و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض خدای تعالی وعده کرد مومنان را
که ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت نشده خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت شد
خلافت خلفای اربعه بترتیب و الا خلف وعده لازم آید و جوابش آنست که ثبوت نفس خلافت
لازم ندارد وقوع خلافت بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را چنانکه ثبوت نبوت بلا خلاف
لا نسلم که خلافت موعوده ثابت نباشد مگر برای خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد
شیعه مگر برای علی و اولاد او نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تعالی قل للمخلفین
من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان تطیعوا
یؤتکم الله اجرا حسنا و ان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذابا الیما یعنی بگو یا
محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه که زود باشد که شما دعوت کرده شوید بجنگ
جماعتی ذی شوکت و عظمت که مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت
کنید مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم گردید و بیان استدلال
آنست که داعی در این آیه باید که مفترض الطاعة باشد بدلیل وعد و وعید بر طاعت او و
تخلف از او و مراد از قوم اولی بأس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیلمه کذاب
که قتال با ایشان در زمان خلافت ابی بکر واقع شد و با اهل فارس که قتال با ایشان در

منا امير ومنكم امير و بعد از ان از ابى سفيان كه كفت ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيم
والله لاملان الوادى خيلا ورجلا و مرتين شدن ابو بكر و عمر و ابا عبيده را نزد على ع و كفتكوى
بسيار شد و غلظتى از عمر بظهور رسيد و انكاه على المد و دخل فيما دخل فيه الجماعة و قال
حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءنى و سركم وجواب از اين دليل كه باعتراف ايشان عمده دلايل
ايشانست منع تحقق اجماعست در هيچ وقتى از اوقات اما در مبدا خلافت ظاهرست
باعترافهم واما در وقتى ديكر بنا بر انكه معنى اجماع انست كه راى هر يك از اهل حل و عقد
و معتقد او و راجح در نظر او امر مجمع عليه باشد نه انكه از روى جبر و اكراه از او قول و تلفظ
بان صادر كردد كو مطابق اعتقاد او نباشد و در اجماع مذكور باعترافهم معنى مذكور متحقق
نيست چه خود قايلند كه از عمر غلظتى واقع شد و بيان ان غلظت در كتب احاديث ايشان بشرحى
كه شمه از ان مذكور شد مع حديث احراق البيت و غيره مذكور است پس بيعت على ع بر تقدير تسليم
والحال هذه چكونه دلالت بر رضای او و موافقت راى و اعتقاد او تواند كرد و تفصيل انست مع
كه مراد از اهل حل و عقد مجتهدين اند چنانكه در كتب اصول فقه مبين شده پس خالى از ان نيست
كه على ع مجتهد بوده يا نه و توقفش در بيعت از روى اجتهاد بوده يا نه اكر نبوده و توقفش بنا بر اجتهاد
نبوده پس توقفش را چه ضرر در انعقاد اجماع و اكر مجتهد بوده و توقفش بنا بر ان بوده كه اجتهاد
تحصيل راى در اين مسئله ننموده پس اكر راى حاصل شده بود چه احتياج بغلظت و احراق بيت و امثال ان
بود و اكر هنوز تحصيل راى نشده بود و با اين حال از او مطلوب تعلق كرفته بود پس مجرد موافقت زبانى
و قولى با ساير مجتهدين از بيم و خوف چكونه محقق و متمم اجماع تواند شد **دليل دوم**
اجماع مركبست و بيانش انست كه امت قاطبة بر انند كه خليفه بعد از رسول صلعم يا ابو بكر است
يا على يا عباس ليكن على و عباس خليفه نيستند بنا بر انكه با ابى بكر بيعت نمودند و امر را

در شان جماعتی نازل شده که ابوبکر در خلست در انجماعت ع یکر و سَیُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى ومراد

از اتقی ابوبکر است چه اتقی لا محاله اکرم باشد لقوله تعالی اِنَّ اَکْرَمَکُمْ

عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰیکُمْ واکرم افضل است وافضل باتفاق امت یا ابوبکر است

یا علی ومراد دراین آیه نتواند بود که علی باشد چه اتقی را صفت کرده که نیست

نزد او کسی نعمتی که جزا داده شود ونزد علی ع از پیغمبر صلی الله علیه وآله

نعمت تربیت هست ونزد ابی بکر از پیغمبر صلی الله علیه وآله نیست مگر نعمت

هدایت واز نعمتیست که جزا داده نتواند بود بدلیل قوله تعالی قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ

عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بر افضلیت ابوبکر

نیز کند وجواب بشر انست که مدح وذم خدای تعالی تابع طاعت ومعصیت بنده است

پس رضای خدای تعالی از بنده راجع شود برضای از طاعت وعدم رضا راجع بعدم

رضای از معصیت پس رضای خدای تعالی در آیه اول راجع شود برضای از

بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر صلعم کردند چنانکه وصف مشعر است

بران و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت ونصرت ومتابعت باحسان پس رضا

مطلق لازم نباشد واما در سبب نزول آیه سوم واحدی از عکرمه

از ابن عباس در سبب نزول آن نقل کرده که مردیرا نخله بود که

شاخش بخانه فقیری در ی عیال ما یل شده بود که گاهی میوه

از ان نخله بسرای صاحب عیال می افتاد وآمد بخانه صاحب عیال

در آمده میوه را از دست کودکی که برداشته بود میگرفت وگاه

در خلافت عمر روی داد پس بر همه تقدیر خلافت ابی بکر ثابت باشد چه خلافة
عمر نیز مستلزم خلافت اوست بنا بر آنکه بوصیت ابی بکر بود و نمی‌تواند بود که
مراد از داعی مذکور علی باشد و مراد از قوم مذکور معویه و اتباع وی بنا بر آنکه
مجموع ایشان اهل اسلام بودند و مراد از قوم در آیه کفار است بدلیل او یسلمون
و جواب این است که در اولی باس شدید بنزد مفسرین خلافست فقیل هم هوازن
حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن ثقیف عن الضحاک و قیل هم
بنو حنیفه مع مسیلمة الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن ابن عباس و قیل
الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل صفین اصحاب معویه و صحیح این است که مراد جماعتی
باشند که پیغمبر صلعم در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده چه پیغمبر صلعم
بعد از این آیه با جماعت بسیار از روی نجدت و شدت قتال و دعوت مخلفین
بان قتال نموده مانند اهل حنین و طائف و مونه و تبوک و غیر ذلک پس وجهی
ندارد حمل آیه بر قتالی که بعد از وفات پیغمبر صلی الله علیه و آله واقع شده پس متعین
این است که مراد از داعی در این آیه پیغمبر صلی الله علیه و آله باشد و لااقل با وجود این
احتمال استدلال صحیح نتواند بود **دلیل پنجم** اگر ابو بکر خلیفه نباشد و
بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد هر آینه ممدوح خدا نتواند بود چه ظالم
ممدوح خدای تعالی نشاید و حال آنکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قول حق
تعالی لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة الآیه دویم
قوله تعالی والسابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم
باحسان رضی الله عنهم و رضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق در شان

و قیل هم ثقیف

کرده

يسع

انفی از جمیع امت یعنی انفی منه باشد چه اصل تقوی قابل شدت و ضعف است و تقوی
در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال آنکه اگر مراد انفی علی الاطلاق
نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی ابن ابی طالب بنا بر آنکه ثابت کردیم
افضلیت علی علیه السلام را **دلیل ششم** قوله صلعم اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر چه
اقتدوا صیغه امر است و امر برای وجوبست یا ندب پس بهر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا
در احکام و اگر در دعوی امامت بر ضلال بودند هر اینه اقتدا بر ایشان جایز نبودی
جوابش آنست که خبری که در چنین مسائل استدلال بآن توان کرد یا باید متواتر باشد
یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف تا حجت تواند بود و خبر مذکور از اقسام ثلثه
نیست و همچنین است استدلال بنا بر روایات آحاد که مختص اند بنقل آن سنیان که
این جماعت وضع حدیث را بنا بر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر در کتاب اربعین از
دلیل مذکور رد و جواب از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر مذکور دوم احتمال آنکه بر
تقدیر صحت خبر در واقع در لفظ خبر اول ابا بکر باشد بنصب بتقدیر ندا نه ابی بکر بجر و تغییر
نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین بعدی کتاب باشد و عترت و معنی حدیث امر
با ابی بکر و عمر باقتدا بکتاب الله شده و بعترت رسول الله صلعم چنانکه در احادیث
دیگر وارد شده نه اینکه امر باشد باصحاب باقتدا بابی بکر و عمر و بعد از آن جواب گفته از اول
باین طریق که عجیبست امر شیعه چه هرگاه خبری بیابند که موافق مطلب ایشان باشد
دعوی تواتر کنند چون خبر غدیر و خبر منزلت و هرگاه خبر بشنوند که موید مطلب ما باشد
گویند خبر واحد است و از ثانی باین طریق که اگر این راه فتح در اعراب گشاده شود هر اینه
اعتماد بر دلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که قیاس خبر مذکور

خبر صح

وگاه بود که انگشت میکرفت و از دهن کودک خرما بیرون میاورد و صاحب عیال
شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبیده گفت فلان نخله بمن ده
که در عوض نخله در جنت بتو دهم گفت این نخله بهترین نخلهای منست و قبول نکرد و رفت
مردی حاضر بود بحضرت گفت اگر من این نخله ابهر درا بستانم وبتو دهم نخله جنت مرا
باشد فرمود آری پس مرد رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه نمود
بحضرت داد حضرت بصاحب عیال بخشید و این آیه نازل شد و مراد از اشقی در این آیه
صاحب نخله است و مراد از اتقی انکه نخله را بچهل نخله خریده و نام او ابو الدحداح بود
و این نیز نقل شده که این آیه در شان ابی بکر نازل شد بسبب ممالیک که خریده و آزاد کرد
و اولی اینست که عام باشد چنانکه از ابی جعفر ع روایت شده و استدلالی که کرده اند
که ممنوع اند بود مگر ابی بکر جوابش اینست که مراد از نیکه نعمت کسی نباشد که جزا داده شود
اینست که اتیان بمال بمحض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این جمله اعنی وما
لاحد عنده من نعمة تجزى عطفست بر جمله یتزکی و جمله یتزکی حالست از ضمیر یؤتی
که مراد اتقی است و حال بحسب معنی صفتست پس فی الحقیقة اتقی موصوفست بدو صفت
که یکی مفید اینست که اتیان مال بجهت تزکیست نه بجهت ریا و سمعه و دیگر مفید انکه اتیان
بمال نیست بجهت جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد و اما انکه مراد از اتقی علی الاطلاق
و نظیر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابو بکر بلکه مراد اتقی فی الجملة است
چه در هر علی از اعمال اتقی متصور است بنا بر انکه هر که عملی را بمحض قربت کند اتقی است
از کسی که همان عمل را بقصد ریا کند و مراد از اتقی در آیه اینست که هر عملی را بقصد قربت
کند و چنین کسی اتقی خواهد بود از هر که عملی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی

و آزاده

افضل است و افضل نیست
مگر علی یا ابو بکر جوابش
اینست که مراد اتقی ...

و غیر اتقی ...

الله صـ خطاب میکردند وحال آنکه موصوفند بصدق فی قوله تعالی اولئک هم الصادقون
ونیز اگر خلافت حق علی می بود هر آینه ابوبکر او را ظلم کرده باشد واصحاب که اعانت ابی بکر
وترک نصرت علی نمودند هر اینه شر ناس باشند وحال آنکه خیر امت اند بدلیل قوله تعالی
كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ جواب آنست
که خطاب بخلیفه رسول الله صـ از باب تسمیه است و متصف بصدق وکذب نتواند شد
وبر تقدیری که تواند شد ابوبکر خود را خلیفه رسول الله نام کرده ودیگران بآن نام
مخاطب می کردند چنانکه در سایر خلفای جور باعتقاد شما نیز ودر اینصورت کذب بر اصحاب

مخاطب

لازم نباید وبر تقدیری که لازم اید وصف جماعتی بصفتی مستلزم بقای آن صفت

وصف

نیست والا ارتداد صورت نبستی ونیز وصف جماعتی بصدق مستلزم صدق هر یک
از آن آحاد نیست وتواند بود که میان مهاجرین جمعی باشند که هرگز اطلاق خلیفه
رسول الله صـ برابی بکر نکرده باشند مگر بر سبیل تقیه وخوف واز اینجا ظاهر شد جواب
خیر امت نیز

فصل دوم از باب سوم از مقاله سوم در اثبات امامت سایر ائمه وانحصار عدد ائمه در اثنی عشر ودر بیان حقیقت مذهب شیعه امامیه اثنی عشریه

چون امامت علی بن ابی طالب ع وبطلان امامت خلفا
ثلثه ثابت شد حقیقت مذهب شیعه چه امت محمد صـ در اول اختلاف مختلف اند
بدو فرقه یکی شیعه ودیگری سنی هر که از امت قائل است بامامت علی ع بلا فصل شیعه است
وهر که قائل است بامامت ابی بکر سنی است ونیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت
در امام وپیش از این بیان کردیم در فصل ادله شرعیه که حجیت اجماع بنا بر اشتمال امت است

مشتمل

بر وجود امام معصوم پس هر گاه قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و

مذکور بجبر غلبه بر خصم و خبر منزله متواتر کرد بنا بر آنکه اکثر منع تواتر خبرین مذکورین

اثبات نمی‌ | از روی مکابره و عناد کنند با نقلهای بسیار که در طرق وارد شده مر خبرین مذکورین

واحد متواتر کرد بخلاف خبر مذکور که در طرق توالی ایشان بجای نیست که انرا نسبتی بخبرین

نشده | مذکورین توان کرد و در طریقه شیعه خود اصلا منقول و هیچکس حکم بصحت آن نکرده

وخبری که نه متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال بان نتوان کرد جواب

از دوم انست که اگر قایل بغلط اعراب شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنا بر انکه مشتمل بر

غلطی اعرابی از راوی باشد الا نسبت صدور این خبر بمعدن نبوت نتوان داد بنا بر انکه

مشتمل بر غلطی خواهد بود که نسبت بوی نتوان داد وانچنانست که الذین موصول است

وظرف اعنی بعدی صله او وصله واجبست که ظاهر و معلوم مخاطب باشد چنانکه در علوم

عربیه مبین شده و باقی ماندن ابو بکر و عمر بعد از رسول صلی الله علیه نه معلوم اصحاب

تواند بود و احتمال اینکه شاید پیغمبر صلی الله علیه خبر داده باشد بقای ایشان در بیان

دکاکست چنانکه بر صاحب ادنی نظر پوشیده نیست دلیل هفتم قوله علیه فی

مرضه الذی توفی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف فیه اثنان ثم قال

یابی الله والمسلمون الا ابا بکر دلیل هشتم ان النبی صلعم استخلفه فی الصلوة التی هی

اساس الشریعة ولم یعزله دلیل نهم قوله علیه الخلافة بعدی ثلثون سنة وکانت خلافة

ابی بکر سنتین و خلافة عمر عشر سنین وخلافة عثمان اثنی عشر سنة وخلافة علی علیه

ست سنین وجواب از این ادله ثلثه کذشت و از اختصاص ایشانست بنقل این اخبار

احاد وانچه ثابت و محققست نزد شیعه بطریق تواتر خلاف اینست پس استدلال

باین اخبار صحیح نباشد دلیل دهم آنکه مهاجرین و انصار ابا بکر را بخلیفه رسول الله

و ایشان را اسمعیلیه خوانند و بعضی قایلند بامامت علی بن جعفر و

ایشان را فطحیه خوانند و دیگران قایلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم و قایلان

بامامت موسی ع بعضی وقف کنند بر موسی و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد

او قایل نشوند و موسی را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفیه خوانند

و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی ع و بعد از او بامامت محمد بن علی ع و بعد

او بامامت حسن بن علی العسکری ع و بعد از او بامامت محمد بن الحسن القائم المهدی ع

و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ائمه اثنی عشر و ایشان را

اثنی عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان از امام ثابت

شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قائل نباشند بعصمت امام مانند کیسانیه

و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که قائل باشد بعصمت لیکن

وقف کند بر امامی که معلوم باشد موت و مانند ناووسیه و اسمعیلیه و فطحیه و

واقفیه بنا بر آنکه موت ائمه مذکوره و ثابتست بتواتر پس باقی ماند غیر اثنی عشریه پس

مذهب حق از مذاهب طوایف شیعه مذهب اثنی عشریه باشد پس انتفاء فرقه اثنا عشریه

اجماع و حجت باشد بنا بر آنکه امامی معصوم که ممتنعست خلو زمان از وجود او البته داخل

باشد در این فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق شیعه با اثنی عشریه قادح فرقه اثنی

عشریه نباشد چنانکه مخالفت اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع نبود و اجماع

فرقه اثنی عشریه متحقق است بر امامت ائمه اثنی عشر مذکور بترتیب مذکور پس امامت

ائمه اثنا عشر ثابت و مقطوع به باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنی عشریه نص

هر سابقی بر امامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر بر امامت ائمه اثنی عشر باعیانهم و

و بعد از او بامامت علی بن محمد ع

متحقق

حجیت اجماع شیعه

ودیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حقست بنا بر وجود معصوم در فرقهٔ شیعه
پس هرگاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لا محاله اجماعی که حجتست متحقق شود و مخالفت سنی
در حجیت آن ضرر نتواند کرد و همچنین در میان فرق شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد
دخول معصوم در ایشان اجماع باشد و چون این مقدمه دانستی بدانکه اثبات امامت ائمه
از ائمه احدی عشر بعد از علی بن ابیطالب ع بدو طریق ممکنست یکی نص متواتر از امام سابق
ودیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم در آن و اجماع فرقه شیعه قاطبه منحصر است

فرقه ص

بر امامت حسن بن علی ابن ابیطالب بعد از علی و بر امامت حسین بعد از برادرش حسن و همچنین
متواتر است نزد شیعه نص از علی ع بر امامت حسن ع و از حسن بر امامت حسین ع متواتر است
نزد امامیه نص از پیغمبر ص بر امامت حسین بن علی علیه السلم بقوله صلی الله علیه واله وسلم
مشیرا الی الحسین ع امام بن امام اخو امام ابو ائمه تسعة تاسعهم قائمهم و بعد از حسین

هذا م

شیعه مختلف اند بعضی قایلند بامامت محمد بن علی مشهور با بن الحنفیه و او را حی و غایب
و مهدی موعود دانند و ایشانرا کیسانیه خوانند و دیگران قایلند بامامت علی بن الحسین
زین العابدین ع و بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت زید بن الحسین علیه السلم

علی بن ع

و ایشانرا زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر علیه السلم و از فرقه شیعه
هر فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود معصوم در هر زمانی
ایشانرا امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه باشند و امامیه بعد از باقر ع
قائلند بامامت جعفر بن محمد الصادق ع و بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند
بر جعفر و بعد از جعفر قایل بامامی نیستند و او را حی و غایب دانند و گویند او
مهدی موعود است و ایشانرا ناووسیه و بعضی قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر و

خوانند

غیبت کبری نیز ملاقات کرده‌اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل و معجزات
بر ایشان ثابت شده که آنحضرت است و شیخ طوسی رحمه الله و غیر او از علما تصریح کرده اند
بعدم امتناع ملاقات آنحضرت در این زمان نیز مر جماعتی از مؤمنان را که کتمان امر وی توانند
نمود و استبعاد طول عمر آنحضرت ناشی شود از جهل غایتش وقوع چنین عمری در این
ازمنه که معتاد شده قصر اعمار از جمله معجزات و خوارق عادات نباشد و در آنچه
استبعاد سیما که حکمت الهی معلول بآنست و هی ان لا یخلو الارض عن حجة الله تعالی
و مخالفین که قائلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا و علیهم السلام که عمر شان اضعاف عمر صاحب
علیه السلام قدح در صحت وجود آنحضرت بنا بر طول عمر نتوانند کرد

فصل دوم از باب سیم از مقاله سیم در ذکر بعضی از اخبار بطرق اهل سنت که مشتمل است بر ذکر ائمه اثنی عشر

فمن ذلک ما رواه البخاری
فی صحیحه فی الجزء الثانی باسناده الی جابر بن سمره قال سمعت النبی صلعم یقول یکون بعدی اثنا
عشر امیرا پس گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت که آن کلمه این بود کلهم من قریش و نیز
بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عیینه قال قال رسول الله صلعم لا یزال امر الناس ماضیا
ما ولیهم اثنی عشر رجلا ثم تکلم صلعم بکلمة خفیت علی فسألت ابی ما قال رسول الله صلعم قال قال
کلهم من قریش و مسلم نیز در صحیح خود از ابن عیینه همین خبر بطریق روایت کرده و من ذلک ما
رواه مسلم فی صحیحه فی الجزو الرابع عن النبی صلعم ان هذا الامر لا ینقضی حتی یمضی فیهم اثنی
عشر خلیفة قال ثم تکلم بکلام خفی علی فقلت ما ذا قال قال کلهم من قریش و نیز مسلم
روایت کرده در صحیح خود بروایت سماک بن حرب رفعه الی النبی صلعم قال لا یزال امر الاسلام
الی اثنی عشر خلیفة ثم قال کلمة لم یفهمها الراوی فسأل عنها من سمع الحدیث عن النبی صلعم فقال له

ماذا
دیکو
عزیزا

ونیز از هر یک از ائمه متواتر است نص بر مجموع ائمه بعد از او و نیز از پیغمبر و از هر یک از ائمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجیست که سابقا داده شد و از جمله معجزات باهره پیغمبر و هر یک از ائمه است تحقق امامت ائمه اثنی عشر با عیانهم و عددهم و غیبة ثانی عشرهم چه هر کدام خبر بوقوع آن جمله داده اند و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوسته و نیز اعیان ائمه و عدد ایشان و امامت ایشان ثابت و معلوم است باجماع فرقه امامیه اثنی عشریه که مشتمل است لا محاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ائمه اثنی عشر ثابت است باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال آنکه ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام غایب یعنی صاحب الزمان نیز ثابت است هم بتواتر و هم باجماع فرقه محقه و هم باجماع کل امت بر عدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهده عین آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدر شریفش ابی محمد عسکری بلا شبهه بالغند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت صغری وکلاء جلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف با سمائهم و انسابهم و اوطانهم که خبر میداده اند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جواب مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابی جعفر محمد بن عثمان و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد السمری و کان کلما قربت وفاه احدهم تعین علیه السلم من یقوم مقامه با آیات و کرامات شاهده بنصب او و ذلک و چون نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب مرا خبر داده بموت من و تعیین روز وفات فرموده که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده در این غیبت امتحان خواهد کرد خدای تعالی مؤمنان را پس وفات کرد علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت

ایشان

وشققت له اسما من اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة
والحسن والحسين والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات
والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين
يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم
ما غفرت له حتى يقر بولايتكم يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال لي التفت عن
يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن
علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد و
والحسن بن علي والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم يعني المهدي
كانه كوكب دري فقال الله تعالى يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر عن عترتك وعزتي وجلالي
انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن ذلك الكتاب ايضا باسناده عن
قال حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد بن بشير عن علي بن ابي طالب ع قال قال رسول
الله صلعم انا واردكم وانت يا علي الساقي والحسن الرائد والحسين الامر وعلي بن الحسين الفارط
ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن السائق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين وقامع
المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم و
علي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون
به والمهدي شفيعهم يوم القيامة حيث لا ياذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده عن
سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المهدي قال دخلت على النبي صلعم واذا الحسين على فخذه وهو
يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول انت سيد ابن السيد ابو السادات انت امام بن امام
ابو الائمة انت حجة بن الحجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وايضا في كتاب

محمد ع

في ٤

له ان النبی صلعم قال کلهم من قریش و نیز بروایت شعبی همین حدیث را ذکر کرده الا انه قال
لا یزال هذا الامر عزیزا الی اثنی عشر خلیفه الی آخر الحدیث و نیز بروایت سعد وقاص و بروایت
عامر بن سعد مثل این روایت کرده و من ذلک فی الجمع بین الصحاح الست قال ان النبی ع قال لا
یزال الاسلام عزیزا الی اثنی عشر خلیفه کلهم من قریش و من ذلک فی صحیح ابی داود من الجزو
الثانی باسناده الی النبی صلعم قال لا یزال الدین ظاهرا حتی یقوم الساعة و یکون علیکم
اثنا عشر خلیفه کلهم من قریش و من ذلک روایة الحمیدی فی الجمع بین الصحیحین لهذا الاحادیث
من طریق عبد الملک ابن عمیر و طریق ابن عیینه و طریق عامر بن سعد و طریق سماک بن حرب
و طریق عدی بن حاتم و طریق عامر الشعبی و طریق حضین بن عبد الرحمن و جمیع هذه الطرق
یتضمن ان عدتهم اثنی عشر خلیفه و اثنی عشر امیرا کلهم من قریش و من کتاب تفسیر القرآن
للسدی و هو من قدماء المفسرین عندهم و ثقاتهم قال لما کرهت ساره مکان هاجر
اوحی الله الی ابرهیم الخلیل ع فقال انطلق باسمعیل و امه حتی تنزله بیت النبی التهامی یعنی
مکه فانی ناشر ذریته و جاعلهم ثقلا علی من کفر بی و جاعل منهم نبیا عظیما و مظهره
علی الادیان و جاعل من ذریته اثنی عشر عظیما و جاعل ذریته عدد نجوم السماء و فی
کتاب مقتضب الاثر فی امامة الاثنی عشر تصنیف ابی عبد الله محمد بن عبد الله بن عیاش
عن ابی سلمان راعی رسول الله صلعم قال سمعت رسول الله صلعم یقول لیلة اسری بی الی السماء
قال لی الجلیل جل جلاله آمن الرسول بما انزل الیه من ربه فقلت و المؤمنون قال
صدقت یا محمد من خلفت فی امتک قلت خیرها قال علی بن ابی طالب قلت نعم یا رب قال یا محمد
انی اطلعت علی الارض اطلاعة فاخترتک منها فشققت لک اسما من اسمائی فلا اذکر فی موضع
الا ذکرت معی فانا المحمود و انت محمد ثم اطلعت الثانیة فاخترت منها علیا و شققت

و طریق شعبة
حضین

عیاش

دیان قادر شد بر آنکه آن بسریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف
عند الله تعالی استأثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبدالله ع مرویست که بعیسی بن مریم ع
دو حرف از آن داده شد که با آن میکرد هرچه میکرد و بموسی ع چهار حرف از آن داده
و بابرهیم ع هشت حرف و بنوح ع پانزده حرف و بادم ع بیست و پنج حرف و جمع کرد
خدای تعالی برای محمد ص هفتاد و دو حرف را و محجوب کردانید از او حرف واحد را و از جمله عصای
موسی است ع چنانکه مروی شده از ابی جعفر ع قال کانت عصی موسی لادم ثم صارت
الی شعیب ثم صارت الی موسی بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت
و تازکیست مانند آنکه تازه از درختش کنده باشند هرگاه خواهیم بسخن در می‌آید
و آن مهیا است برای صاحب الزمان ع که با آن کند هرچه موسی میکرد و از جمله حجر موسی
است که چشمهای آب از او میتراوید و آن نزد صاحب الزمان است صلوات الله علیه و نیز نزد
صاحب الزمان است عجل الله ظهوره قمیص آدم و خاتم سلیمان علیه السلام و از جمله
سلاح و درع رسول الله است ص و از ابی عبدالله ع مروی شده که مثل سلاح رسول
ص مثل تابوت است نزد بنی اسرائیل در هر خانه که تابوت یافت میشد نبوت از آن خانواده
بود و هر که از ما اهل البیت سلاح رسول الله ص پیش او باشد امامت از اوست و از
جمله جفر احمر است و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه ع علیها و صحیفه و مراد از جفر
ظرفیست که در اوست سلاح رسول ص و المراد من الابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین
والوصیین و علم العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و الجامعه صحیفة طولها سبعون
ذراعا بذراع رسول الله ص فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش
فی الخدش و مصحف فاطمه علیها السلام صحیفه ایست که در او نوشته علی ع بخط خود خبرهائی را که

الحفضيُّ

اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي تتضمن تسمية الاثني عشر من آل محمد
المشار اليهم وفي كتاب آخر اسمه تاريخ موالید و وفات اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي
النحوي تتضمن تسمية الاثني عشر المشار اليهم الى غير ذلك من كتبهم وتصانيفهم مما يطول تعدادهم

فصل دوازدهم از باب سوم از مقاله سوم در ذکر بعضی از خصایص ائمه معصومین صلوات الله علیه و علیهم اجمعین

بدانکه آنچه ثابت است بدلیل و برهان از شرایط امام عصمت است و علم باحکام کتاب و سنت و سیاست
و تدبیر رعایا و امر سیاست و آنچه متعلق باشد بآنجمله و افضلیت در امور مذکوره
لیکن ثابت شد نزد امامیه بطریق تواتر اخبار از ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
زاید بر امور مذکوره خصایص چند که علامات و صفات و خواص امامت است
علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس اگرچه در غیر امور دینیه باشد از
هشام بن الحکم که از اجله اصحاب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه السلام است مروی
شده که گفت پانصد مسئله در علم کلام از ابی عبدالله ع در مجلس واحد پرسیدم
و در همه ایشان بجواب سدید و از کمال حیرت که مرا دست داد گفتم جعلت فداک
بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجبست لیکن علم بامثال این علوم چه لازم فرمودند
گمان داری که خدای تعالی شخصی را حجت کرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشند
بآن چیز خلق و از جمله علم بجمیع علوم انبیا و علم بجمیع کتب منزله از سما و بجمیع ما فی القرآن
من الاحکام و غیرها و من التفسیر والتاویل است و وارد شده که هیچکس از امت غالب جمع
قرآن نباشد مگر ائمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و وارد شده از ابی جعفر ع که اسم
اعظم هفتاد و سه حرفست که یکحرف از آن نزد آصف سلیمان عطا شده بود و بآن

در اینکه حقیقت انسان چیست بدانکه علما را خلافست در امر نفس و روح انسانی و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما بر آنند که نفس عرضی است یا صورتی قائم بماده بدن که لامحاله معدوم شود بانحلال بدن بموت و جمهور متالهین حکما و محققین از متکلمین بر آنند که نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قائم بجسم که متعلقست ببدن تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربان بسفینه و بانحلال بدن و موت او منعدم نگردد چنانکه انحلال سفینه موجب انعدام ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و بتجرد و بقای او نیز قائل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست در بدن سریان النار فی الفحم والماء فی الورد و بطریان موت مثلا آنجسم و مضمحل گردد و حیوه را عرضی دانند قائم ببدن که بانحلال بدن زایل گردد و موت عبارت از آن باشد و نزد قائلین بتجرد نفس حی بالذات نفس باشد تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوتی ببدن و حیوة بدن بآن باشد و بعد از علاقه فیما قطع قوة مذکوره ممکن نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از علاقه هم بحیوة ذاتی خود حی و باقی باشد و نصوص قران و حدیث بسیار است که دالست بر تجرد نفس و بقای وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعم وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست که روح جسمیست لطیف غیر محسوس مخالط با اجسام محسوسه که اجزای بدنست و عادت الله جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدنست حی باشد و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل شود و بخویز کرده که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت از او ست بعد از زوال مخالطت حی باشد بحیوة عرضی که قائم باشد باو و ظاهر

جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه ع در تعزیت پیغمبر صلی الله ع و فی روایة لیس فیه
شیء من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه مثل قرآنکم هذا
ثلث مرات و مراد از صحیفه کتابیست که در او ست با املاء پیغمبر ص و خط علی ع کل حلال و حرام
و از جمله نزول ملائکه است و روح بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بمجموع اموری
که در آن سال واقع شود و از جمله بودن امامست محدث و مراد از محدث آنست که سخن
ملائکه شنود و مشاهده ذوات ایشان نکند و در کافی در حدیث ملاقات الیاس ع
با امام جعفر صادق ع مذکور است که علوم ائمه ع از تحدیث است و از اینجاست که اختلاف
در علوم ایشان نیست و از جمله عرض اعمالست یعنی هر کس از رعیت هر چه کند از نیک و بد
هر آینه معروض شود بخدمت امام و با ائمه تفسیر کرده ابو عبدالله ع مؤمنون را در قول الله
تعالی اعملوا فسیری الله عملکم و رسوله والمؤمنون و از جمله افزوده شدن علوم ائمه
علیهم السلام است در هر شب جمعه و از جمله آنست که هر چه معلوم ملائکه و انبیا و رسل باشد معلوم
ائمه ع است و از جمله آنکه ائمه ع متولد شوند کامل العقل والعلم و ختنه کرده و از جمله آنکه دانند
کرد هر چه وقت خواهند مرد و انهم لا یموتون الا باختیار منهم ع الی غیر ذلک مما هو مذکور
فی کتب احادیثنا المرویة عنهم علیهم السلام باب چهارم از مقاله سوم در معاد
بدانکه لفظ معاد در لغت بمعنی رجوع و بازگشتن است و مراد
از معاد در شرع بازگشتن انسانست بعد از موت بحیات
بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از او صادر
شده باشد از نیک و بد و مقصود از این باب در چند فصل مبین می شود
فصل اول در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در اینکه

هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات نفسانیه را جع است بجسم لطیف که روح عبارت
از اوست و صفات بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت از اوو ظهور و تحقق هر دو گونه
صفات مشروط است بمخالطت و مشابکت هر دو جسم با هم و بعد از تفرق هیچیک از جسمین
مظهر صفات خود نتواند شد و نزد طبیعیین این مذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب
از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و حقیقت روح و نفس نزد بعضی ایشان عین مزاج مخصوص
و نزد دیگران عین صورت نوعیه قائمه بمادهٔ بدنست که تابعست در فیضان مرآن مزاج
مخصوص را و نزد هر دو طایفه اعنی متکلمین و طبیعیین از انسان بعد از موت باقی نماند
چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه و خواه صفات بدنیه
و نزد اکثر متفلسفین از جمله قائلین بتجرد نفس ناطقه حقیقت انسان نیست مگر نفس
مجرده و بدن الهیست مر او را در تحصیل کمالات و خارجست از حقیقت انسان و
نزد محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس
مجرد و بدن و هیچیک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود و
چون ما پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل شده مذهب طبیعیین
و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبداء فیضان که مسمی است
بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه و فعلیتی حاصل نتواند بود مر او را مگر از
کمالات علمیه عملیه حاصله بوساطت بدن پس باطل شد نیز مذهب متفلسفین
و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که
یکی انسانست بالقوه و دیگری انسانست بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن
بغایت شبیه هست بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان نبرد و معنی اطلاق

وظاهر بعضی از روایات مؤید وستسیما آنچه بطرق ایشان مروی شده که ان ارواح المؤمنین

حواصل فی طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش و در طرق ما مروی شده که در مجلس امام

جعفر صادق ع مذکور شد که عامه از پیغمبر ص چنین روایت میکنند آنحضرت فرمود که روح

مؤمن اعظم از آنست که در حوصله طیر بگنجد و این اشاره بتجرد روح است و فرمود که ارواح

مؤمنین در هیاتی اند مثل هیات بدان خود بحیثیتی که اگر کسی روحی از ان ارواح مشاهده

کند گوید هذا هو یعنی شك نکند که ان روح بآن هیات که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه

از مؤمنست بی تفاوتی و فرمود که ارواح مؤمنین بعد از مفارقت از ابدان در تنعم

اکل و شرب سایر لذات باشند و روایات باین معنی بسیار وارد شده و ظاهر این اشاره بدن

مثالیست که حکمای اشراقیین و بعضی از حکمای متکلمین بر آنند و دور هم نیست که تمثیل بقای

ارواح باشد بعد از مفارقت از ابدان بدوام خود و اکل و شرب مثال از تمثیل لذات روحانیه

باشد و بیان بدن مثالی و وجود عالم مثال و تحقیق آن در فصلی علیحده بیاید انشاء الله العزیز

در حقیقت و چون اختلاف در روح دانستی بدانکه خلافست در اینکه انسان بحسب حقیقت و مکلف بتکالیف

شرعیه و مخاطب بخطاب الهی چیست جمهور قائلین بعرضیت و مادیت روح بر آنند که انسان

نیست مگر این شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف متوجه نیست مگر بسوی همین هیکل محسوس و حی

بالذات و عالم و عاقل و متصف بجمیع صفات نفسانیه نیست مگر همین شخص مبصر حساس متکلم

قائم و قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات جسمیه و افعال بدنیه نیست مگر همین

حقیقت مبصره و حقیقت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین اهل این مذهب نیست مگر

جسم کثیف مؤلف از جواهر فرده متالفه بتالیفی مخصوص و حقیقت روح نیز جسمی لطیف

مؤلف از جواهر فرده مشابك با جسم کثیف مذکور و حقیقت انسان مرکب از این هر دو

حسی که عالم مادیات محضه است عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن
ماده ندارند پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس است
بماده و مقدار هر دو و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است بمقدار مانند صور
خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحققست در خارج
و این عالم متوسطست بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبتست با عالم مجردات و
از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابهتست با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات هر دو
عالم را مثالیست در این عالم متوسط قائم بذات خود حتی الحرکات و السکنات و الاوضاع
و الهیات و الطعوم و الروایح و غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد در این عالم
بر سبیل تنزلست که قبول تلبس بمقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل
ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم مثال و
خیال منفصل و عالم برزخ گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم
مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی
مانند آینه و آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان
نیز مظهر آن شود و صورت آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در
مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان فی المنام و ملائکه
و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی
ظاهر شوند و از حکمای اقدمین منقولست که ان فی الوجود عالما غیر عالم الحس لا یتناهی
عجایبه و لا یحصی مدنه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرسا و هما مدینتان عظیمتان لکل
منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلایق و اینجماعت تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ

نیز هم

مقدار یا ع

اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و در انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای صورت و هر فرد از افراد انسان نسبت بمعنی اول اعنی انسان محسوس انسان است اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از آن است **فصل دویم از باب چهارم از مرتبه سیم در ذکر عالم مثال** بدانکه جماعتی از حکمای اسلام مثل شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ کرده اند بر حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی اند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظایر ایشان ارباب حکمت اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هرکه سابق بر زمان ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بچند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر طبق برهان و قیاس بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شده و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال است اشراقیین و صوفیه متفقند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی

اشراق

فی الخیال مثلا لیست عدما صرفا ولا من عالم المادیات وهو ظ ولا من عالم العقل لکونها ذوات مقادیر ولا مرتسمة فی الاجزاء الدماغیة لامتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل مثلا فیجب ان تکون موجودات خارجیة قائمة بذواتها وهو المطلوب وفسادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع تواند شد ونعم ما قال شارح المقاصد ولما کانت الدعوی غالیة والشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء والمتکلمین ونزد حکمای مشائین نیز همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان بر امتناعش هست چه ثابت شده که هرچه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده پس وجود صورت مقداریه بلا ماده محال باشد ومنع که قائلین ببعد مکانی کنند لزوم قبول بعد مکانی را بیجا عنه اعنی قائلین بعالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی ما بین شخص مادی وصورت مثالی وی صورت نبندد وحال انکه بتحقیق رسیده است که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی وانفکاکی پس قائلین ببعد مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند شد

مراد قسمت انفکاکی را بنا بر اختلاف نوعی ما بین بعد جسمی وبعد مکانی ع

فصل سوم از باب چهارم از مقاله سوم در ذکر مسئله که موقوف علیه است بر انمسائل بحث از حقیقت معاد مسئله

اولی در اعاده معدوم علما را اختلاف است در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جوازند وجمهور حکما وکثیری از متکلمین بر امتناع مستند مجوزین بوجوه یکی عدم دلیل بر امتناع بنا بر انکه دلایلی که ما نعین را مزیف اند وهرچه دلیل بر امتناعش نبود جایز باشد علی ما قال الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان دوم ما ثلث مبداء ومعاد بنا بر انکه سخن در اعاده معدوم است

بمنعک ع

و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال در
این عالم صورت تواند بست و جمعی از قائلین بحشر جسمانی روح انسانی را در مدت بعد از
موت و قبل از بعثت که آنرا برزخ گویند واقع در این عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره
بآن شده مؤید این تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب خواهد آمد ان شاء الله العزیز و این
عالم یعنی عالم مثال غیر مثل افلاطونیه است که قائلست افلاطون بآنچه مثل افلاطونیه
عبارتست از صور علمیه کلیه مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قائمه بذات خود نه
بذات عالم و نه بموضوعی دیگر و نزد افلاطون علم واجب تعالی بما سوای این صور است و این مذهب
ثالثیست در علم واجب غیر از علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند
که مجرد اند از ماده نه از غواشی مادیه بلی عالم مثل افلاطونی شبیه است بعالم مثال
از این جهت که این صور خیالیه قائم بذاتست و این صور عقلیه قائم بذات و بالجمله قول بعالم مثال
مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند
و پوشیده نیست که غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور است اما حکم باینکه
این صور مذکوره قائمند بذات خود نه بمدرکی از مدارک صادر نتواند شد مگر از
وهم و حال آنکه برهان قائمست بر بودن نفوس افلاک عالم بجزئیات و بر ارتسام صور جزئیات
در نفوس منطبعه افلاک عالم بجزئیات پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس
ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کند بعضی
از صور مرتسمه در آن نفس فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند
گمان کند که موجودند بوجود خارجی و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق بود دعوی
مذکوره توان کرد و گاه باشد که استدلال کنند بر این باینکه ما نشاهد من تلک الصور فی

علویه سماویه و موجودند در خارج جمیع مدارک

واحد و حکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین باشد بالوضع با این عالم و الا لکان
کرة مثله فیتحقق فرجة بینهما فیلزم الخلا و هو محال و نیز بسبب فرض مماثله لازم اید
که عناصر آن عالم نیز مثلا طلب کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر
باشند دائما و حال آنکه قسر دائمی نتواند بود و نیز لازم اید که ارض آن عالم که واقعست در زیر مرکز
این عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی مرکز این عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی
مرکز حرکت از فوقست لا محاله پس لازم اید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این
عالم و لازم اید که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از تحتست بحیثیتی که ابعد از او
ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط مفروضه در آن عالم ابعد خواهد بود
از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که واصل شود ما بین مرکز این عالم
و نقطه مفروضه در آن عالم آن خط لا محاله بعد از تجاوز از فوق بآن نقطه خواهد رسید
و از آنچه گفتیم ظاهر شد بطلان آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین
مثلا با فرض تماثل هر کدام طالب مرکز عالم خود باشند و حکم تماثل همین باشد
که هر کدام در عالم خود طالب مرکز اند وجه بطلانش انست که چون ظاهر شد بودن
احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم اید که احد المتماثلین بالطبع طالب فوق
باشد و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه و نیز طلب حیز مستند
بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام راجع باوست و هرگاه ارضین متماثلین
باشند صورت نوعیه هر دو متحد خواهند بود و از صورت نوعیه واحده طلب حیزین
مختلفین بالوضع محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بالاتفاق و مجرد اشتراک
در مفهوم مرکز عالم هرگاه ما صدق متباینین باشد بحسب وضع مصحح وحدت

است بعینه پس جواز مبدا مستلزم جواز معاد باشد لاستحالة کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت اخر وجوابش اینست که چون سخن در اعاده معدوم است بعینه

پس مبدا و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل عدم ممتنع باشد

بالبدیهه چنانکه بیاید و مستند مانعین چند وجه است اول انکه اگر جایز باشد

اعاده معدوم بعینه لازم اید تخلل عدم میان شیء و نفس شیء و این محالست بالبدیهه

دویم اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی در زمان

وجمیع مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما امثالی که متماثلشان در ماهیت وتشخص هر دو

باشد والتالی باطل والا لزم الا تمیز اصلا بالبدیهه سیوم اگر جایز بود عود شیء هر اینه

جواز عود واقع و موجود میبود بحسب خارج والا امتناعش واقع و موجود بودی بحسب

خارج واگر جواز عود معدوم موجود بود بحسب خارج هر اینه قائم می بود بمعدوم بحسب

خارج بنابر انکه جواز معنیی است قائم بغیر پس شاید که قائم بذات خود باشد بغیر موصوف

خود باشد پس باید که قائم باشد بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس

لازم اید وجود معدوم در خارج چهارم اگر چه زمان معین از جمله مشخصات نیست لیکن زمان ما از جمله مشخصات است

پس اگر معدوم معاد شود با جمیع مشخصات هر اینه معاد شود جزء ما از زمان وجود

ابتدائی وی و چون جزء ما از زمان ابتدا معاد شود لازم اید من حیث هو معاد باشد مبتدا هم

این اجتماع متقابلین است و حق اینست که اعاده معدوم بعینه امتناعش ضروریست

قال الامام فی المباحث المشرقیه ونعم ما قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمه ورفض

عن نفسه المیل والعصبیه شهد عقله الصریح بان اعادة المعدوم ممتنع مسئله دوازدهم

جمهور متکلمین قائلند بامکان وجود عالمی متماثل این عالم موجود لان حکم الامثال واحد

وقوع عرش خلافست بعضی قائلند بعدم انعدام عرش قال الامام فی الاربعین
واعلم ان کثیرا من علماء الشریعة وعلماء التفسیر قالوا ان فی وقت قیام القیمة یتخرق
الافلاک وینهدم الکواکب الا ان العرش لا یتخرق وتخصیص بلفظ کثیر هنا بر قول بعض
تخرق عرش استثنا بر قول بتخرق افلاک وانهدام کواکب لان الکل اتفقوا علی ذلک و
نیز بسیاری از علمای اسلام قائلند بتجرد نفس ناطقه و بعدم قبول وی مر طریان فنا را و
بالجمله قول بطریان عدم بر جمیع اجزای عالم اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام
بر آنند بنا بر ظواهر آیات که دال بر آنهاست احیا و طی سموات عند قیام الساعة لیکن خلافست
که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است یا بمعنی تفریق اجزا و ازاله اعراض هر که
قایلست بامتناع اعاده معدوم از اهل اسلام قایلست بامتناع اعدام ذوات و جواهر
بالاسر و الا امتنع القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثوابست بمطیع و عقابست بعاصی
و با اعدام ذوات و امتناع اعاده معدوم هر آینه معاد شخص دیگر خواهد بود غیر
از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب و عقاب ممکن نتواند شد بلکه مراد از عدم و هلاک
و فنای واقع عند القیمة تفرق اجزاست و خروج اشیا از انتفاع بسبب زوال تالیف
و وقوع تفریق قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها فاذا
اعاد التالیف الیها وخلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی
کان موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی المطیع والعقاب الی العاصی و بزوال الاشکال
و امام فخر بر این مذهب اعتراض کرده که بر این تقدیر نیز با قول بامتناع اعاده معدوم
معاد متصور نتواند شد کما قال فی الاربعین و تقریره ان المشار الیه لکل احد بقوله انا
لیس مجرد تلک الاجزاء و ذلک لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت و صارت ترابا

وحدت نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلاء
گفته اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هر دو کره و این دو کره مفروض
باشند از آن کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلاء لازم نیاید وجه بطلان آنست که
لازم آید که آنچه از کره اعظم واقع باشد ما بین الکرتین نه واقع در طرف فوق باشد
و نه واقع در جهت تحت حال آنکه جسمست لا محاله و نیز لازم آید که فوق هر عالمی فوق
نباشد بنابر آنکه ابعاد از او متحقق نیست و همچنین کره اعظم لازم آید که نه در فوق
باشد و نه در تحت و تحقیقش آنست که تجویز وجود عالمی دیگر که مباین باشد
بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و متکلمین را که ملتزم قواعد
مذکوره نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم مذکوره نمایند و در دین
لازم نیست قائل بتجویز مذکور بودن و آنچه در بعضی از احادیث وارد شده که
خدا تعالی قبهای بسیار خلق کرده اعظم از این قبه و هذه هی قبة ابینا آدم مشعر
باین نیست که آن قبها مباین بالوضع باشند و میتواند بود که بعضی محیط باشد
بر بعضی و بلکه دور نیست که قبه ابینا اشاره باشد بما تحت فلک قمر مسئله سیم
هل العالم بجمیع اجزائه قابل للطریان العدم ام لا میان علما در این مسئله خلاف نیست
عظیم جمهور حکما قائلند بامتناع چه طریان عدم نزد ایشان بر بسیاری از
اجزاء عالم مانند عقول مجرده و نفوس ناطقه و اجسام فلکیه و ماده عنصریه جایز نیست
بجواز ذاتی نیز و این منافی امکان نیست چه آنچه از لوازم امکان است جواز اصل عدم است
و در جواز اصل عدم نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدم است و جمهور
اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزای عالم لیکن در وقوعش

خلق و اعاده منصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب باشد اعدام جمیع اشیا وجه

سوم قوله تعالی هو الاول والاخر معنی اول اینست که خدای تعالی در ازل بود و هیچ شی

با او نبود علی ما روی کان الله ولم یکن معه شیء پس معنی اخر نیز این باشد که خدای تعالی در ابد

موجود باشد و هیچ شی با او موجود نباشد و این معنی بعد از قیامت واقع نیست بالاتفاق

پس باید که عند القیامة واقع باشد و هو المطلوب وجواب گفته اند از وجه اول بان المراد

من کون کل شیء هالکا و فانیا انه هالك معدوم فی حد ذاته لکونه ممکنا والممکن لیس له

الوجود الا من العلة فلیس له الا العدم والهلاك فکل ممکن اذا نظر الی ذاته ولو فی وقت کونه

موجودا فهو هالك معدوم فی ذاته و امام فخر رازی گفته که چون لفظ هالك و فانی اسم فاعل است

واسم فاعل حقیقة بمعنی حال است و مجاز در استقبال پس بر تقدیریکه هلاك و فنا بمعنی تفرق

اجزاء نیز باشد واجب است تاویل بنابر عدم وقوع تفرق اجزاء در زمان حال پس لا بد است

از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار وقوع در زمان مستقبل پس هرگاه ناچار باشد تاویل

کردن تاویله بکونه آئلا وراجعا الی الهلاك والفنا فی الاستقبال کما ذکرتم لیس اولی

من تاویله بکونه قابلا للعدم والفنا مع کونه حقیقة فی الحال واز وجه دوم بانکه لا

نسلم که مراد از ابتداء خلق ایجاد و اخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزاست

تالیف کردن علی ما یشیر به قوله تعالی وبدا خلق الانسان من طین واز وجه سوم

بانکه مراد از اول و اخر فاعل و غایت است چنانکه مذهب محققین است که غایت بودن افعال

الهی ذات واجب الوجود است و فاعل و غایت در افعال واجب الوجود متحد اند بالذات و

متغایرند بالاعتبار و این اگرچه تاویل است لیکن ناچار است از تاویل بر هر تقدیر چه

اگر آخر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست معنی آخریست که بعد الله او

فاما اذا نظر الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة ع

ترابا من غير حيوة ولا مزاج ولا تركيب ولا تاليف فان كل احد يعلم ان ذلك القدر من التراب الصرف ليس عبارة عن زيد بل الانسان المعتبر انما يكون موجودا اذا تركبت تلك الاجزاء وتالفت على وجه مخصوص ثم قام بها حيوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعين ليس عبارة عن مجرد تلك الاجزاء والذوات بل هو عبارة عن الاجزاء الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا كان كذلك كانت تلك الصفات احد اجزاء ماهية ذلك الشخص من حيث انه ذلك الشخص وعند تفرق الاجزاء يبطل تلك الصفات وتفنى فان امتنعت الاعادة على المعدوم امتنعت على تلك الصفات فيكون العائد صفات اخرى لا تلك الصفات التي باعتبارها كان ذلك الشخص وعلى هذا التقدير لم يكن العائد بعينه هو كان موجودا اولا فلم يكن الزيد الثاني عين الزيد الاول مثبت بما ذكرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا حاجة الى ما ذكروه وان منعنا اعادة المعدوم كان الاشكال المذكور باقيا سواء قلنا انه تعالى لا يفنيها او قلنا انه يفنيها ومستند قائلين باعدام بالاسم چند وجه است وجه اول قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وقوله تعالى كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وتواند بود كه مراد از هلاك وفنا تفرق اجزا وخروج از انتفاع باشد بنا برآنكه كل شئ عام است ومتناول مولف واجزای وبعد از تفرق اگرچه بر مولف صادق نيست كونه خارجا عن الانتفاع ليكن بر اجزای منفرده صادق نيست چه انتفاع با جزا كه صلاحيت تاليف استدلال از او برضا نفيست با آنچه است پس كل شئ هالك صادق نباشد بالمعنى المذكور پس واجبست كه هلاك بمعنى عدم وفنا باشد كما في قوله تعالى إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ اى فنى وجه دوم قوله تعالى هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وشك نيست كه خداى تعالى مبدا جميع اشياست كه خلق عبارت از اوست پس بايد كه معيد جميع اشيا نيز باشد بنا بر عود ضمير بسوى خلق

ذلك

الذي

نفي الذوات وقلنا انه لا يفنيها

بحصول ذاته وذکر الوصول لان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل هی ادراک حصول
اللذیذ ووصول الیه و فرق میان کمال و خیر آنست که حصول امری بود بشی برای شی
از انجهت که موجب خروج شی است از قوه بفعل کمالست و از انجهت که مناسب و پسندیده
و مختار او ست خیر و همچنین فرق آفت و شر چه مضاد و منافی شی از انجهت که موجب
نقص شی است و رد وی از فعلیت بقوه آفتست و از انجهت که غیر مناسب و غیر مختار و
ناپسندیده است شر و شک نیست که معتبر کمالیت و خیریت نظر باعتقاد مدرک
لا فی نفس الامر لانه قد یعتقد الکمالیة والخیریة فی شی فیلتذ به وان لم یکن کمالیة وخیریة
فیه فی نفس الامر و قد یکون فی شی خیریة و کمالیة فی نفس الامر و لا یعتقد المدرک کونهما
فیه فلا یلتذ به و لهذا قد یلتذ زید مثلا من شی معین و لا یلتذ عمرو بل قد یتألم منه
و قال الامام انا نجد من انفسنا حالة نسمیها باللذة و نعرف ان هناک ادراکا للملائم لکن
لم یثبت لنا ان اللذة نفس ادراک الملائم ام غیره و بتقدیر المغایرة هل هی معلولة له
ام لا و بتقدیر المعلولیة هل یمکن حصولها بطریق آخر ثم قال و الاقرب ان الالم لیس هو
نفس ادراک المنافی و لا هو کاف فی حصوله لان التجارب الطبیة قد شهدت بان سوء
المزاج الوطی غیر مولم مع ان هناک ادراک امر غیر طبیعی و زعم محمد بن زکریا و مصرح
در کلام جالینوس آنست که لذت عبارتست از خروج از حالت غیر طبیعی بحالت طبیعی
و هو معنی الخلاص عن الالم و ذلک کالاکل للجوع و الجماع لدغدغة المنی و غیره و قد
ابطله الشیخ و غیره بانه قد یحصل اللذة من غیر سابقة الم و حالة غیر طبیعیة کما فی مصادفة
مال و مطالعة جمال من غیر طلب و شوق لا علی التفصیل و لا علی الاجمال و کذا فی ادراک
الذائقة الحلاوة او لمرة و قد یحصل ذلک التبدل من غیر لذة کما فی حصول الصحة علی التدریج

او موجود نشوند و از مراد نتواند بود بنا بر اتفاق امت بر ابدیت جنت و نار فصل

چهارم از باب چهارم از مقاله سوم در بیان حقیقت لذت والم و تقسیمهما الی الجسمانی و الروحانی و حقیقت ثواب و عقاب

بدانکه ادراک لذت والم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم ضروریه است
و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه اند و مراد از کیفیت نفسانیه عرضی است
از مقوله کیف که مخصوص باشد بذوات انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیة
مثل علم و قدرت و ارادت و مانند آنها و تقیید اختصاص بحیوانات بقید من الانواع
الجسمانیة بنا بر آنست که منافی ثبوت لذت برای مجردات محضه نباشد کما یاتی و با آنکه
تصور لذت و الم ضروریست علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ و تعیین مفهوم مسمی چنین
کرده اند که اللذة ادراک الملائم من حیث هو ملائم والالم ادراک المنافی من حیث هو مناف
و مراد از ملائم امریست لایق بشیء و لامحاله کمال شیء باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة
و مراد از منافی امریست مضاد شیء و لامحاله نقص شیء باشد و قید الحیثیة انما هو لان الشیء
قد یکون ملائما من وجه دون وجه فادراکه لا من جهة ملائمته لا یکون لذة کالصفراوی
لا یلتذ بالحلو و مراد از ادراک فی قولنا ادراک الملائم و ادراک المنافی وصول بذات
ملائم و وجود خارجی وی و وصول بذات منافی و وجود خارجی وی نه تنها تصور و حصول
صورت ملائم یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات ان
اللذة ادراک و نیل بوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک والالم ادراک
و نیل بوصول ما هو عند المدرک آفة و شر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان
ادراک الشیء قد یکون بحصول صورة مساویة له فی الذهن و نیل الشیء لا یکون الا بحصول

برای عقول فایض است از جانب او تعم شانه و لا محاله ابتهاج است مر ذوات عقول و جمال

برای واجب الوجود حاصلست مرتبه ذات او و عین ذات او و سنتی نیست علما آلهی را فی

لذت در شان واجب الوجود نکنند محافظة علی الادب حکمای الهیین این معنی را

ابتهاج نام کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مبتهج بشیء هو الاول بذاته لانه اشد

الاشیاء کمالا الذی هو بری عن طبیعة الامکان والعدم وهما منبعا الشر ولا

شاغل له عنه ولذت عقلیه لا محاله بیشتر است از لذت حسیه فان العقلیة اکثر کمیه

واقوی کیفیه اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات اکثر بل یکاد لا یتناهی واما

الثانی فلان العقل یصل الی کنه المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام

پس هر گاه کمالات عقلیه اکثر باشد و ادراکات عقل اشد لذت عقلیه لا محاله اتم

باشد و اما الالم العقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال و یدرک حصول

ذلک الضد من حیث هو ضد و چون حال لذت عقلی معلوم کردی و نسبتش با لذت

حسی دانستی قیاس حال الم عقلی و نسبتش با الم حسی نیز معلوم توانی کرد و اینکه بعضی

از علما را در بعضی از اوقات و یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل

نشود و یا کمتر حاصل شود و همچنین جهال را تالمی از جهالات حاصل نشود و یا حاصل شود

و بغایت شدید نباشد بنابر اشتغال بشواغل حسیه و علایق بدنیه است و بقدر

رفض شواغل و نقض آثار علایق و رجوع و انفراد بمدرکات عقلیه و حالات نفسیه

در بعضی از احیان تفاوت در شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه

غایت ظهور دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن نفس جاهله

بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال متفرقه قیاس حال هنگام

اذا کانا واشد الاشیاء

جاهله

متفرقه

التدريج وفي ورود المستلذات على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له اشتغال عن الشعور بذلك قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان الالم واللذة لا ياتيان الا مع الادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بانفعال عن الضد وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه وچون لذت والم نفس ادراك مخصوص است وادراك منقسم بادراك حسي وادراك عقلي پس لذت نيز منقسم است بلذت حسيه ولذت عقليه والم نيز منقسم است بالم حسي والم عقلي اما لذت حسيه كتكيف الذائقة بالحلاوة وتكيف القوة الغضبية بتصور الغلبة الحاصلة وتكيف القوة الشهوية بتصور ما تشتهيه ونيله وتكيف الخيال بالصور المستحسنة وتكيف القوة الوهمية بتصور المعنى الذى تستحسنه بنابر آنكه صورتها ى مذكوره كمالست در خراسنبراى قوتها ى مذكوره واما الم حسي چون تكيف قواى مذكوره بصور اضداد صور مذكوره بنابر آنكه نقص است وآفتست براى قواى مذكوره واما لذة عقليه چون ارتسام جوهر عاقل اعنى نفس ناطقه بتصور معقولات وما يعقله من الواجب الوجود وصور معلولاته المترتبة ولوازمها واحكامها وبالجملة تصور ما عليه الوجود كله على وجه يطابق ما في نفس الامر خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا ولا شك ان ذلك هو الكمال والخير بالقياس الى الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الكمال له مدرك له ولحصوله فهو ملتذ به لذة غاية الالتذاذ وشك نيست در حصول اين مرتبه براى مجردات عقليه بوجه اتم پس لذت ايشان اتم لذات باشد ونيز شك نيست كه اين مرتبه از كمال كه حاصلست براى عقول مجرده هيچ نسبتى ندارد با آنچه از اين جنس حاصلست براى واجب الوجود چه حاصل براى

نموده اند و حمل آن بر مکث طویل نموده و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد بمعنی مؤبد در انزجار ادخلست بلکه انزجار تام بدون آن حاصل نشود و بیان کردیم که خلود عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است و در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب کافر بنابر آنست که اگر زنده میبود ابدا هر آینه کافر میبود ابدا

فصل پنجم از باب چهارم از مقاله سیم در ذکر اختلاف ناس در حقیقت معاد بدانکه چون وعد بثواب

وعید بعقاب متحقق شده و ایصال هیچکدام در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنابر آنکه دنیا دار نیست محفوف بمکاره و مملو از کدورات روحانیه و جسمانیه سیما برای مؤمنین و اما عقاب بنابر آنکه اکثر کفار و فجار متلبس‌اند در دار دنیا بانواع ملاذ که ملائمات نفوس خسیسه و طبایع سخیفه ایشانست پس اگر داری دیگر و نشاهٔ اخری نباشد هر آینه نا ممکن شود در آن نشاه ایفای بوعد و وعید هر آینه تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این لا محاله قبیحست عقلا و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و چون موت واقعست پس واجبست عود حیوة تا ممکن شود وفا بوعد و وعید و مراد از معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب باشد عقلا چنانکه مذهب قائلین بتحسین و تقبیح عقلیین است و ورود شرع نیز تاییده تاکید وجوب عقلی کرده و اما نزد اشاعره وقوع معاد از جمله سمعیاتست و عقل دلالت نکند بر وقوع آن و این قول اختلافیست واقع است در امر معاد لیکن در میان اهل ملل خلافی در وقوع اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقعست در کیفیت و حقیقت معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهبند اکثر متکلمین قائلند بمعاد جسمانی

سابقا

اخری

بتجرد و قطع علاقه بدنیه بیکبارگی و فرض تمامیت لذات عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین
پرداختن بخود بالکلیه و منقطع شدن بجهالات حاصله و انقطاع جهل چاره و
تدبیر و تلافی ما فات و تدارک او و فات نسبت بنفس جاهله نتوان نمود و چون حقیقت
لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارتست از تلذذی است که خدای تعالی وعده کرده

ملذی است

باشد ایصال آنرا به بنده در جزای طاعت با مقارنت تعظیم و عقاب عبارتست از مولمی
که وعید کرده و بیم داده باشد بنده را از ایصال آن در جزای معصیت با مقارنت اهانت
ولا محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر هر دو نوع روحانی و جسمانی که عبارتست از
عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و المیست که موصل و رسانند

المی

انجدای تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت
بحسب کیفیت و کمیت باشد اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب
بدیگری و اما بحسب کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص
کافر است که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطع است بالاجماع و نوع

عقلیتین

انقطاع و عدم بوقوع آن نوعی است از لذت غیر خالص نیز باشد و ثواب و عقاب عقلی
از لوازم مترتبه بر علوم و جهالات است و عدم علوم اعتقادات حقه نیز مؤمن عاصی را
عقاب عقلی نباشد و این نیز سبب عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ و مؤلم عقلی از اجزا
ذات بود و ملذ و مؤلم حسی از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است و جحیم نام دار
مؤلم حسیست و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست که بنا
بر لزوم ممتنع الانقطاعست و اما عقاب حسی وی بنا بر اخبار بخلود که ظاهر است در زبان انبیا
و خلود عقاب عقلی استبعادی ندارد و خلود عقاب حسی را بعضی استبعاد نموده

لا يحتاج الى ان نعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا

محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل

والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس

اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل و

حكماء الالهيون رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان

اعطوها ولا يستعظمونها في هذه السعادة التي هي الحق الاول على ما نصفه عن قريب فلنعرف

حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع يعني

يك قسم از معاد انست كه قبول كرده شده است از شرع يعني بر سبيل تقليد چنانكه

مقبول ذا است بر ان چه اعتقاد تقليدي نزد حكما داخل مقبولات است و راه نيست باثبات

اين معا مكر از طريق شريعت و تصديق خبر انبيا و ان معاد بدنيست كه مخصوص بدنست

در روز قيامت و خيرات و شرور بدن يعني لذات و الام جسمانيه معلوم است و محتاج

نيست بتعليم و بيان نمودن و حال انكه بسط كرده و شرح نموده شريعت پيغمبر ما م است

حال سعادت و شقاوت بدن را كه عبارت از لذات و الام و خيرات و شرور جسمانيست

و بهشت و دوزخ عبارت از او ست و قسمي ديكر از معاد انست كه ادراك كرده شده است

بعقل و قياس برهاني و حال انكه تصديق كرده اند انبيا نيز مر عقلا را در دريافتن اين قسم

از معاد و اشاره است با ايات و احاديثي كه دال است بر تجرد و بقاي نفوس

ناطقه و التذاذ شان بلذات روحانيه و اين سعادت و شقاوتيست كه ثابتست

بقياس و مخصوص است بنفس ناطقه مجرده اكرچه وهمهاي ما قاصر است از دريافتن

حقيقت اين سعادت و شقاوت مادامي كه در قيد اين بدن باشيم بنا بر علتهائي كه

هذه اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة جنبتيه

ابن لي

حکماء

جسمانی فقط و اکثر علماء الهیین بمعاد روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه
قائلند بمعاد روحانی و جسمانی معا و اکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه اقدمین قائلند
بنفی معاد مطلقا و منقول از جالینوس و اتباعش توقفست و شک در امر معاد و موجب
این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان پس نزد هر که حقیقت انسان نیست مگر
هیکل محسوس و روح عرضیست یا صورتی قائم بماده بدن که زائل شود بطریان
موت پس اگر با وجود این اعتقادات معتقد ملتیست قائل است بعضی معاد نزد او نتواند
بود مگر جسمانی فقط و اگر معتقد ملتی و بر شریعتی نیست قائل بهیچیک از معادین
نتواند بود و نزد هر که حقیقت انسان نفس مجرد اوست و بدن او را نیست مگر آلتی منفصل
از حقیقت انسان قائلست بمعاد روحانی فقط و هر که قائلست بترکیب حقیقت انسان
از نفس مجرده و بدن بنحوی که سابقا بیان کردیم قائلست بوقوع معادین جمیعا
و هر که شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا

فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیم در تقریر مذاهب مسلمین قائلین بمعاد جسمانی مطلقا

بدانکه جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهب اند
یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دوم مذهب محققین
متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانیست معا و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای
الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعا لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا اکتفا
نمایند و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند کرد قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان یعلم
ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق
خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة لا یحتاج

باشند با عدام چیزی از مشخصات بدن پس وجهین یکی قول بجواز اعاده معدوم است
و دوم قول بعدم اعدام چیزی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که قول
بمجموع معاد بر است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر اسان باشد بنا بر تجرد و بقای نفس
ناطقه و جواز بودن تشخص شخص مکلف یعنی نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه
معدوم شود و خواه نه که شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص مکلف خواهد
بود خواه بدن عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بلی بر این مذهب توهم لزوم
تناسخ کرده اند و ان توهم مند فعست بنا بر انکه قول با متناع تناسخ شرعا بنا
بر نفی معاد و ثواب و عقاب است پس اکر معاد شبیه باشد بتناسخ مفسده بحسب شرع
منصور نشود لیکن بر قواعد حکما این معنی تناسخ باشد و اکر تجویز این معنی کنند ابطال
تناسخ نتوانند کرد و لهذا و امثاله کفتیم که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی مقلد محض اند
و تصحیح نتوانند نمود و اینکه کفتیم بر تقدیر نیست که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه
نیز بنحوی که ظاهر قول متکلمین اهل اسلام و ظاهر آیات قرآنی بلکه ظاهر شریعت
مطهره است باشد اعنی باحداث بدنی عنصری از ماده بدن اولی با از اجزای متفرقه
وی لیکن با قول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر تجویز مذکور نیست و
لهذا بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشراقیین اسلام
تصحیح معاد جسمانی ببدن مثالی پس اکر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین نحو
ظاهر باشد تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم اید و اقرب انست که
انچه از ضروریات دین است معاد نیست که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی
باشد که مورد لذات و الام حسمانیه نیز تواند شد چه تاویل جمیع ایات وارده در باب

کنند

که بیان خواهیم کرد و این اشاره باشد که مادام که نفس در غواشی بدنیه فرو رفته
باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و رسیدن بکنه لذات و آلام تعقلیه
عظیم‌تر بود از سعادت ... و رغبت حکماء الهیین برسیدن ادراک این سعادت بدنیه ... بلکه گویا ایشان را
التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده‌اند سعادت بدنیه را و این معنی
و تثبیت که اعطوها صیغه مجهول باشد و میتواند بود که صیغه معلوم باشد
یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه کرده‌اند یعنی خبر بوقوع آن
داده‌اند و این معنی بنابر آن تواند بود که بعضی از حکمای الهیین از قدمین را بحسبی از
نبوت بوده باشد و الا منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقل را راهی با دراک
این سعادت نیست و عظیم نمی‌شمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب سعادت
عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی است که بعد از این بیان خواهیم کرد
یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن
در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت
عقلیه را چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنها است در شرع اقدس
این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد جسمانی نیست فقط
تصحیح معاد جسمانی باید و وجه توان نمود چه ایشان یا قایلند باعدام اجسام بالکلیه
و یا آنکه قایل باشند نتواند بود که قایل بجواز اعاده معدوم نباشند و یا آنکه نباشند
یا قایل خواهند بود بجواز اعاده معدوم یا نه و یا آنکه قایلند بجواز اعاده اشکالی
اعاده نزد ایشان نیست چه تجویز کنند اعاده هرچیز را معدوم شده از بدن خواه
[illegible]

تأمل

النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون
الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية و
العملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد
الوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم من فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية ويقصرون على ما الفوه
فلا بد من ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام و
تتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مشروحا لاث للفلسفة قلنا
انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن نازعا
شل الاول لا عبر كذا في شرح المقاصد موافقا لما في الاربعين واما دليل عقلي در صدد
فصل نجم مذكور شد وهو كما قال في الاربعين انا نرى في دار الدنيا مطيعا وعاصيا ومحسنا
مسيئا ونرى ان المطيع يموت من غير ثواب يصل اليه في الدنيا والمسيء يموت من غير عقاب
يصل اليه في الدنيا فان لم يكن حشر ونشر يصل فيه الثواب الى المحسن والعقاب الى المسيء لكان
هذه الحيوة الدنيوية عبثا بل سفها واعلم انه تعالى ذكر هذه الحجة في آيات من القرآن في طه
ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وفي ص وما خلقنا السماء
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام
نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كا
الفجار ليكن اين دلائل بر خصوص معاد جسماني نكند بلكه ثابت ميشود بثبوت اعم از جسماني
وروحاني كما لا يخفى اين بود تقرير مذهب قائلين بمعاد جسماني فقط واما تقرير مذهب
محققين قائلين بمعاد جسماني وروحاني جميعا انست كه دليل دلالت كرده بر تجرد نفس ناطقه

الامام في

عقل

در باب جنت و نار و ثواب و عقاب بر جانبین نهایت بعید است و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نباید و نیز لازم نیست که حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که معاد جسمانی مقبول است از شرع تماشا نیست با متکلمین و اهل ظاهر از مسلمین و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند علی بقا و تمامیتهم باجرام سماویه علی اختلاف طبقاته تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلقی بر سبیل اتصال نفوس فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه توانند شد و جمیع مواعید شرع از مسئلذات جسمانیه من الحور و القصور و الولدان و المطاعم و المشارب و الثمار و الاشجار و الجنات التی تجری من تحتها الانهار و الی غیر ذلک در آن نشاه ادراک نمایند و دریابند در یافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشاه باقیه بهشت آن نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از مفارقت تعلق کیرند باجرام دخانیه که واقع باشند در تحت فلک قمر بتعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع مولمات جسمانیه را من النیران المضرمة و الحیات اللاذعة انواعها و الصدید و الزقوم و الجحیم و الیحموم الی غیر ذلک آن نشاه مظله در دکات جهنم و طبقات ها و یه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی اما دلیل و نوع سمعیست و عقلی اما سمعی ظواهر بسیست که قرآن مجید مملو است از آن و احادیث نبویه مشحون باشد مدلول ظاهر هرگاه ممکن باشد و اجیبت حمل بر آن فان قیل الایات المشعرة بالمعاد الجسمانی لیست اکثر و اظهر من الایات المشعرة بالتشبیه و الجبر و القدر و نحو ذلک و قد وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا الی بیان المعاد الروحانی و احوال سعادة النفوس

نهایه

ضرمت النار من باب تعب و تضرمت و اضطرمت اذا التهبت و اضرم النار اوقدها

الفعر الفتح و منه حدیث موسی عم فاذا هی حیة عظیمة فاغرة فاها

يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلايل

وتشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة فلا حاجة للاولين الى دليل على اثبات المعاد ولا على

للاخرين بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفس اخرى به لتدبيره

وبقاء نفسه معطلة او متعلقة ببدن اخر غير مقبول عند العقل والمنقول من اجل كيف و

نفسها مناسبة لذلك المزاج القدر لم تفارقه الا لانتفاء قابليته لتصرفاتها فحين اعادة

القابلية عاد التعلق لا محالة وقد يتوهم بان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين

للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشاره الى المعاد الروحاني وكذا

الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين

وانها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت العرش وكانت ظواهرها مشعر

بان الارواح من قبيل الاجسام وپيشتر ازين سخنى در باب بودن ارواح مؤمنين در حواصل

طيور گذشت ودور نيست بر تقدير صحت اين روايات كه اشاره باشد بانچه حكما بان قايلند وقناديل نور

اند از تعلق نفوس سعدا باجرام فلكيه چنانكه بيان كرده شد وتوصيف طيور بخضرت و

قناديل بتعلق بودن در تحت عرش بغايت مناسب تاويلست كما لا يخفى وعرض حضرت

صادق ع ازين روايت رد فهميده مردم باشد از ظاهر شركه مشعر بجسمانى بودن ارواح است

فصل هفتم از باب چهارم از مقاله سوم در تقرير مذاهب حكما در معاد

بدانكه نفس ناطقه را چنانكه مكرر دانسته شده دو فضيلت است بحسب قوتين

نظرى وعملى وكمال فضيلت نظرى دانستن اوست جميع علوم حقيقيه واحكام عقليه صرفه

وكمال فضيلت عملى حصول ملكه عدالتست كه توسط اخلاقست يعنى واسطه بودن ميان

طرفى افراط وتفريط در هر خلقى از اخلاق پس هر گاه نفس ناطقه كامل باشد بحسب كلتا الفضيلتين

ناطقه و بقای وی بعد از فنای بدن و التذاذ نفس بکمالات علمیه و ملکات عملیه که لا محاله
بموت بدن زایل نگردد بلکه بسبب خلوص از غواشی مادیه و عوارض بدنیه در یافت
آن تمام و التذاذ بر دوام گردد و همچنین بتألم نفس از جهالات و رذایل که اضداد کمالات
علمیه و ملکات فاضله مذکوره اند و دلیل سمعی دلالت کرده بر بعث بدن و اعاده
تعلق روح مفارقت کرده بسوی وی و ادخال وی در جنت که دار لذات حسیه و نار که
دار آلام جسمانیه است شک نیست که ایمعنی یعنی اجتماع سعادت عقلی و حسی و همچنین
آلام روحانی و جسمانی در باب عذاب و عید ادخل خواهد بود قال الامام فی الاربعین
فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی و الجسمانی معا اعلم ان کثیرا من المحققین قالوا
بهذا القول و ذلک لانهم ارادوا الجمع بین الحکمة و الشریعة فقالوا دل العقل علی ان
سعادة الارواح فی معرفة الله تعالی و فی محبته و علی ان الاجسام فی ادراک المحسوسات
الا ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا و غیر ممکن
و ذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم الغیب لا یمکنه الالتفات الی
شیء من اللذات الجسمانیة و حال کونه مشغولا باستیفاء اللذات الجسمانیة لا یمکنه
الالتفات الی اللذات الروحانیة لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل الارواح البشریة ضعیفة
فی هذا العالم فاذا ماتت و تشرفت هذه الارواح فی عالم القدس و الطهارة قویت و کملت
فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان تصیر هناک قویة قادرة علی الجمع بین الامرین
و لا شک ان هذه الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات و هذا المعنی لم یقم علی
امتناعه برهان عقلی و هو جمع بین الحکمة النبویة و القوانین الفلسفیة فوجب المصیر الیه
و قال شارح المقاصد القائلون بالمعاد الروحانی فقط او به و بالجسمانی معا یقولون

جمع میانه

سعادة

انه

كراهة ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة واللذة فلا يشعر ولا يستلذ وايضا

قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال

العائق تاذت به كالتاذي مثل المحرورين غيرنا لمريض بمرارة فم الى ان يصلح مزاجه فح ينفر عن الحال

العارض له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهية للغذا البتة وهو اوفق شي له بل كارها له وتبقى

عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى الواجب في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء

حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار و

تبريد الزمهرير الا انه يحس البدن آفة فلا يتاذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس ح بالالم

العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان

تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدأ

من مبدا الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التي هو مبدء لها الروحانية المطلقة ثم

الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلوية بهياتها وقواها ثم كذلك

حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود كله وتصير عالما معقولا موازيا للعالم الموجود

كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئاته

منخرطا في سلكه سائرا الى جوهره فلتقس هذه بالكمالات المعشوقة للقوى الاخر فيجد

هذا في المرتبة بحيث يقبح ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه

فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقاس الابدي بالدوام المتغير الفاسد واما

شدة الوصول فكيف يقاس ما وصوله بملاقاة السطوح مع هو سار في جوهر قابله

حتى يكون بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول واحد واما المدرك في نفسه فلا امر

يخفى ثم قال ولكنا حال كوننا في البدن وانغماسنا في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل

بيانها

المرورين

الكل

الدوام

الفضيلتین و بالجمله کامل باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند از بدن او را هیچ گونه

حاجتی به بدن باقی نماند چه احتیاج نفس به بدن بنا بر آنست که بدن آلتیست مر نفس را در

تحصیل کمالات و چون کمالات مطلوب حاصل شد حاجت به آلت نباشد پس چون مفارقت

کند از بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه با ابدان

و اجسام ندارند و لا محاله حاصل باشد مر او را بهجتی و غبطه که حاصلست مر عقول و ملائکه

مقدسه را و آن لذتیست که هیچ لذتی از لذات جسمانیه را قیاس بآن نتوان کرد قال الشیخ

یجب ان یعلم ان لکل قوة نفسانیة لذة و خیر یخصها و اذی و شرا یخصها مثاله ان

لذة الشهوة و خیرها ان یتادی الیها کیفیة محسوسة ملائمة من الحواس و لذة الغضب الظفر و

لذة الوهم الرجاء و لذة الحفظ تذکر الامور الموافقة الماضیة و اذی کل واحد منها

ما یضاده و یشترک کلها نوعا من الشرکة فی ان الشعور بملائمها و موافقها هو الخیر و اللذة

الخاصة بها و موافق کل واحد منها بالذات و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس

الیه کمال بالفعل و ایضا فهذه القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی الحقیقة

مختلفة فالذی کماله ادوم و اتم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل الیه و الذی هو فی نفسه

اکمل و افضل و الذی هو فی نفسه اشد ادراکا فاللذة التی له ابلغ و اوفر و ایضا فانه قد یکون کمال

ما بحیث یعلم انه کائن و لذیذ و لا یتصور کیفیته و لا یشعر بالالتذاذ و ما لم یشعر لم یشتق و لم

ینزع نحوه مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لکنه لا یشتهیه و لا یحن نحوه

و کذلک حال الاکمه عند الصور الجمیلة و الاصم عند الالحان المنتظمة و ایضا فان الکمال و

الامر الملائم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناک مانع او شاغل للنفس فتکرهه و تؤثر ضده

علیه مثل کراهة بعض المرضی الطعم الحلو و شهوته الطعوم الردیئة الکریهة و ربما لم یکن کراهة

ان ع

لم ح

الشبق بالتحریک شدة المیل الی الجماع یقال شبق الرجل شبقا من باب تعب فهو شبق هاجت به شهوة الجماع

خواهد بود در عمل نیز چه عمل بدون علوم اعتقادات نفعی نتواند داشت و چون | اعتقادیه
از اهل ذکا نیست بر سناجت و سادگی فطری نیز باقی نمانده خواهد بود بلکه معتقد
خواهد بود مر عقاید باطله و آرای سخیفه را که مضاد حقیقی علوم حقه و منافی
حقیقت ذات نفس است پس چون مفارقت کند از بدن و زایل شود حالتی که مانع
بود از احساس بالم جهالات هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم و الم عظیم که قیاس
از آلام جسمانیه چون قیاس لذت عقلیه باشد بلذات حسیه حیوانیه و هذه هی
الشقاوة و در ثواب و عقاب این هر دو نفس حاجتی ببدن و تعلق بجرمی از اجرام نیست
چه هیچ لذتی از لذات حسیه با وجود آن لذت عقلیه در نظر نیاید و هیچ المی از آلام
جسمانیه با این الم عقلی اصلا ننماید و شک نیست که مراتب کمال علمی و عملی در کثرت
و قلت و شدت و ضعف مختلفست و بحسب آن اختلاف درجات مثوبات روحانیه
و لذات عقلیه که مراتب سعادت حقیقیه اند متفاوت باشد و همچنین در طرف نقصان | نیز نه
درکات آلام عقلیه و عقوبات روحانیه که مراتب شقاوت حقیقیه اند مختلف
باشند و در تعیین ادنی مراتب سعادت که بان منجا و فوز توان شد از ادنی مراتب شقاوت
شیخ گفته که لیس یمکننی ان انص علیه نصا الا بالتقریب و اظن ان ذلک بان یتصور نفس
الانسان المبادی المفارقة تصورا حقیقیا و یصدق بها تصدیقا یقینیا لان
تعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحرکات الکلیة دون الجزئیة التی لا یتناهی
و یتقرر عنده هیئة الکل و نسبة اجزائه بعضها عند بعض و النظام الآخذ من المبدأ
الاول الی اقصی الموجودات الواقعة فی ترتیبه و یتصور العنایة و کیفیتها و یتحقق | مرتبه
ان الذات المتقدمة علی الکل ای وجود یخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر

حصل عندنا شي من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك
لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما
عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا
وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة والتذاذنا بذلك

الطفيف القليل

شبيه بالالتذاذ الحسي من المذوقات اللذيذة بروائحها من بعيد واما اذا انفصلنا
عن البدن وكانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال الذي يمكنها
به اذا فارق البدن ان يستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الخدر
الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر
وطالع اللذة العظيمة دفعة فتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية
بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة واشرفها وهذه
هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان
المبادي الاول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس
له في سلطانه وخاصيته والبهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة
والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذة كلا بل اي
نسبة يكون لذلك مع هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك
بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط ولم يتخيل
اللذة اللحنية واكر نفس ناقص باشد در علم وحاصل نشده باشد وى را فضيلتى وكمالى
بحسب قوة نظرى با انكه از اهل ذكا باشد وشعور بكمال مر او را حاصل بود
ليكن تقصير كرده باشد در تحصيل كمالات علميه واعتقادات حقه لا محاله ناقص خواهد

الكمال مع

فان غفلة النفس و عدم التذاذها بالكمال ما دامت في البدن ليست لان النفس منطبعة
في البدن ومنغمسة فيه فانها مجردة غير منطبعة بل انما هي للعلاقة التي لها مع البدن
والشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال باثاره وما يورده عليها من عوارضه پس

گويا يد

تا اين حال هرگاه مفارقت كند از بدن گمان كه مفارقت نكرده چه همان تعلق و شوق
با تيست بلكه بغايت بيشتر و صعب تر از حال تعلق خالى روى داده چه در حال التعلق
التذاذ بالفعل بلذات حسيه فى الجمله حاصل بود و تاذى از عدم نيل بلذة حقيقيه و
كمال عقلى بنا بر اشتغال بتدبير بدن حاصل نبود و در حالت مفارقت نيل لذات
حسيه بنا بر فقدان الت منعدم شده با بقاى ميل تام بسوى ان و شوق بكمال عقلى نيز كه
اول مغفول عنه بود متاكد شده بنا بر عدم شاغل از ان فالميل البدني يجذبها الى السفل
والشوق العقلي يجذبها الى العلو فيحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم بسببها
اذاه جدا مع ان تلك الهيئة البدنية الراسخة فيه الغير الزائلة عنه مضادة لا محالة لجوهر

عارضي

ذاته فهي ايضا مؤلمة له غاية الالم لكن هذا الاذى و هذا الالم ليس لامر ذاتي بل لامر عارضي غريب
لان الميل الى الامور الحسية والشوق الى العوارض البدنية ليس مقتضى ذات جوهر النفس
كما ان الشوق الى الكمال العقلي مقتضى ذاتها والعارض الغريب لا يبقى و لا يدوم بل يزول و

الافعال

يبطل مع عدم تكرر الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها پس عقوبت كامل العلم ناقص العمل
مخلد نباشد بلكه منقطع شود بمحو شدن هيئات مذكوره حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة
التي تخصها بخلاف عقوبت ناقص العلم كه لا محاله مخلد باشد مثبت در مركز انقطاع ندارد بنا
بر انكه شوق كمال مقتضاى ذات نفس نيست در مركز زايل نشود با عدم امكان نيل كمال بسبب
عدم الت ليس ان تاذى و الم عقلى دائم باشد بدوام جوهر نفس اگر گويند ليس با بلكه عذاب

تکثر و تغیر بوجه من الوجوه و کیف یترتب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد الناظر
استبصارا ازداد للسعادة استعدادا و کانه لیس یتبرء الانسان عن هذا العالم
و علایقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم فصار له شوق الی هناک و عشق
لما هناک یمنعه عن الالتفات الی ما خلفه جملة و در توقف حصول سعادت حقیقیه
بر کمال علمی نیز و عدم کفایت کمال علمی تنها گفته فنقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیه
لا تتم الا باصلاح الجزء العملی و بیان آن است که هرگاه ملکه عدالت و توسط در اخلاق
که مادر ختام کتاب شمه از آن ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز مر نفس را حاصل شده باشد
هر آینه حاصل شده باشد در او هیئت استعلا و تنزه از انقیاد و اطاعت قوای شهویه
و غضبیه و سایر قوای جزئیه بدنیه و التفات تشبث باین امور نباشد مگر بقدر ضرورت
تدبیر بدن ما دام التعلق به و الحاجة الیه با قیاس بعد از مفارقت متبری شده
باشد از میل و شوق ببدن و انجذاب و التفات بسوی امور بدنیه و نشأه جسمانیه
پس میسر شود او را بمقتضای شوق جبلی و عشق ذاتی با مور عالیه و مراتب متعالیه
بیکبارگی توجه نمودن بعالم ملکوت و مطالعه اسرار جبروت و لاهوت بلا مانع و قید
کشاکشی از جهت بدن و از میل بسافل بخلاف آنکه ملکه و توسط مذکور وی را حاصل
نشده باشد و هیئات انزعاج و انجذاب از امور حسیه خسیسه در او رسوخ نیافته
بلکه میل و شوق بمستلذات دنیه و امور ذمیمه بدنیه در او راسخ گشته باشد و
انقیاد و اطاعت دواعی شهوت و غضب وی را ملکه شده پس چون نا این حال العیاذ بالله
مفارقت کند از بدن هر چند تکمیل جزء نظری کرده باشد و از کمالات علمیه بهره
تمام یافته هر آینه التذاذ بآن کمالات و احتظاظ از آن علوم وی را میسر نشود فان

واعتقاد بجبریت و صلاح اعمال سیما باعتبار نشاء دیگر مسبوقست باعتقادات حقه

کثیره که لا محاله فایده آنها است پس عمل صالح از جهت صلاح از فساد نتواند شد — فاسد الاعتقاد

از این جهتست که حقتعالی در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع و باطل و هباء منثورا

گفته و از اینجا سر انما الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود بیان

حال نفوس زکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان سعادت و شقاوتی که لا

حقست مر آنها را بحسب نشاء آخرت که حالت مفارقت از بدنست و اما احوال نفوس

ساذجه غیر زکیه که ایشان را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق بکمالات

عقلیه نکرده باشد خالی از آن نیست که معتقدند مر اعتقادات حقه را بر سبیل تقلید

و یا معتقدند مر اعتقادات باطله را بر سبیل تقلید و یا خارج اند از رتبه تقلید نیز

طایفه اولی اگر عمل بشرایط تقلید کرده باشند و اکتساب هیات ردیه نکرده نوعی

از سعادت خواهند داشت بغایت دور از سعادت کاملین و اگر اکتساب هیات ردیه کرده

باشند با صحت تقلید هر آینه مدتی معذب باشند و چون هیات عرضی است و عاقبت

زایل گردد هر آینه سعادت مذکوره ایشان را در یابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید

مرعی نشده باشد هر آینه اعتقاد تقلیدی نفعی نتواند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال

تابعه کرده باشند و مراد از مراعات شرایط تقلید آنست که تقلید مدعی حقیقت تا ثابت نشود

حقیتش بدلیلی که ممکنست ایشان را تحصیل آن نکنند بلکه پیروی جماعتی کنند که ثابت — بدلالة بلیغه

و معلوم باشد حقیتشان بمعجزات باهره و یا بدلیل دیگر مانند انبیا و اوصیاء و از این جاست

وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال

و کاملان نیز سیما در بدایت احوال محتاج بارشاد انبیاء و هدایت ایشان بطریق نظر — باشند

عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنا بر آنکه عارضی است
منقطع باشد و بسبب این انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئات
ردیه نقصان عمل دیگر کافر اگرچه مقتضای نفس من حیث هی بحسب فطرت
اصلیه نیست لیکن مقتضای نفس راسخ باعتقادات ردیه و ارتسام بجهالات باطله
که مراینه در جوهر نفس رسوخ یافته و جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است
و از این جهت عارضی غریب نیست و چون نفس باعتقادات باطله متجوهر بالفعل و از فطرت
اصلیه باطله گشته پس ردائت اعمال موافق و ملائم ذات بالفعل اوست و هرگاه آن
هیئت ردیه در او ملکه هم شود و رسوخ یابد هرگز باطل نشود و چون باطل
نشود عذاب وی از این جهت نیز دائم و غیر منقطع باشد نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه
گشته و متجوهر بعلوم یقینیه شده چون کسب هیئات ردیه از جهت مباشرت قبایح اعمال
کند مراینه این هیئت ردیه مظلمه چون منافی ذات نوریه و خلاف مقتضای او است
در جوهر ذات نفس رخنه نتواند کرد سیما اگر اعتقاد بقبح آن اعمال نیز از جمله اعتقادات
حقه است که ذات نفس متجوهر بان شده پس چون این هیئات ردیه ملائم جوهر ذات
نفس نیست و موجب تکدر نیز باطل شده مراینه زود زایل گردد و عذاب انقطاع یابد
و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء عملی متصور نیست و
اعمال صالحه اگر از فاسد الاعتقادی صادر یابد از این جهت که از او صادر یافته اعمال
صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد و بس یا بمعنی که اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی
صادر شود صالحه خواهد بود و سببش آنست که عمل صالح و خیر وقتی صالح و خیر تواند بود
که فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از این جهت اقدام بان کند و اعتقاد

از حیثیت صح

نشده صح

از صح

بخلاف صح

و باقی مانده است پس لابد است مر ایشان را از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی
تفاوت درجاتهم واختلاف طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکماء مشائین است
ویا بابدان مثالیه چنانکه رای قائلین بعالم مثال است وبر رای اول تعلق نه بسبیل تدبیر
وتصرف است بلکه بنحویست که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند شد برای نفس متعلقه
بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآلت تخیل تواند کرد وجمیع ملذات وملائمات وی
صور متخیله باشد و توهم کرده نشود که لذتی که از صور مادیه بهم رسد چه ملذ وموذی

متخیله حاصل شود ضعیف تر باشد از لذتی که از صور

فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس مشترکست خواه از ماده خارجیه بوی منادی شود
وخواه از متخیله واز قوای داخله مرتسم در او گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت
اتم واشد واصفی والطف از لذت صور مادیه است بنا بر صفای آن ازکدورات مادیه
سیما که نفس را در ادراک آن هیچ گونه شاغلی ومانعی از تدبیر بدن وسایر امور شاغله
نباشد پس قیاس از لذات تخیلیه بلذت صور متخیله در این نشاه فاسده بدنیه
نباید کرد و همچنین نفوس بدیه غیر زکیه را لابد است از تعلق بجسمی که موضوع
تخیل موذیات وارده فی الشریعه باشد و بعضی تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از
ادخنه وابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس بتعلق تدبیر وتصرف نباشد قال الشیخ
فی بعض رسائله ویشبه ان یکون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه ان کانت
زکیه وفارقت البدن وقد رسخ فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التی تکون لامثالهم
علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامه وتصور فی انفسهم ذلک فاذا فارقوا البدن
ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التی من فوقهم لا کمال فیسعد وا تلک السعادة ولا
شوق کمال فیشقوا تلک الشقاوة بل کانت هیاتهم النفسانیة متوجهة نحو الاسفل

نظر واکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از اینجا است وجوب عصمت انبیا و اوصیا نیز و شک نیست که بیشتر از اهل نجات از افراد انسان از این طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلد باشند در عذابی و شقاوتی ادون از شقاوت اشقیای اهل دنیا کما و طایفه ثالثه ما نند صبیان و مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت بنا بر بقای نفوس ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات از عذاب و اما ضعف سعادت ایشان محتاج به بیان نیست چه مایه سعادت هیأت علمیه و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه غیر در کیه ادراک سعادت عقلیه نکرده اند در نظر ایشان سعادتی ورای لذات جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب زکاوت و طهارت کرده باشند و اکتساب هیأت ردیه نکرده لیکن باعث ایشان بر کسب زکاوت و طهارت و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که مورث هیأت ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه دنیویه چه متصور ایشان غیر از این جنس نتواند بود و لهذا مواعید شرعیه مبنی بر این است پس در نفوس ایشان همان انجذاب بسوی جسم و تعلق ببدن باقی است بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است مر ایشان را تعلق بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلت جسمانی ممکن نیست و چون تعلق با بدان عنصریه بنا بر بطلان تناسخ محال است و بنا بر اجسام کائنه فاسده نیز بر سبیل تدبیر و تصرف بنا بر آنکه عالم کائنات محفوف با آفات است لغو و بیفایده

قوله اکثر اهل الجنة البله

بحذف الاسناد عن ابی عبد الله علیه السلام فی معنی قول النبی صلی الله علیه و آله و سلم اکثر اهلها الجنة قال قلت ما البله قال العاقل فی الخیر الغافل عن الشر الذی یصوم فی کل شهر ثلثة ایام

کتاب مبدأ و معاد از او و بعض اهل العلم من لا یجازف فیما یقول تعبیر شده و گفته و اظنه ابا نصر
الفارابی و در آخر فرموده که و لی فی اکثر هذه المواضع نظر و وجه نظر را چنانکه دأب
اوست در شرح اشارات بیان نکرده و معلوم هم نیست بغیر از محافظت بر ظواهر لیکن
آخر کلام منقول از اشارات جای نظر است و هو قوله و لعل ذلک یقتضی بهم الخیر یعنی
تعلق بجرم سماوی میکشاند مر آن نفوس را بسوی اینکه عاقبت مستعد اتصال بعقل
فعال شوند و بسعادات کامله برسند و وجه نظر ظاهر است چه نفوس ابلهان چنانکه
شیخ در موضع کثیره بیان کرده است که در ایشان استعداد کمالات عقلیه بحسب فطرت
نباشد و شعور بکمالات حاصل نتوانند کرد پس چون تواند بود که استعداد مذکور
ایشان را در وقتی حاصل آید و ممکنست جواب از این نظر باینکه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت
نفسیت مستعد کمالند لیکن تدبیر بدن شغلیست بغایت شاغل و اکثر نفوس را
بنابر ضعف استعداد با چنین شغلی ممکن نشود التفات بذات خود و پرداختن بتجرد
جوهر خود بسبب شدت انهماک و فرو رفتگی در امور بدن و امور وارده از خارج بدن
و بعضی از نفوس را بنابر قوت استعداد فرصتی حاصل شود که گاهی بخود و بالاتر
از خود پردازند و سر از گریبان تجرد بیرون کنند و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و
از آنجا راه بعالم تجرد برند و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات امزجه
مختلف باشد که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هر گاه با زکاوت و طهارت از
بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی که تدبیر آن جسم کار ایشان نباشد و شاغل
از این جهت نداشته باشد هر اینه تواند بود که با استعداد ذاتی یا عدم مانع مستعد
ادراک معقولات گردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه و معانی شوند بخلاف نفوس

مجرده

الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع فى المواد السماوية عن ان تكون موضوعة لها
بها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية فتشاهد جميع ما قيل لها
فى الدنيا من احوال القبر والبعث والجزاءات الاخروية ويكون للانفس الردية ايضا
العقاب المصور لهم فى الدنيا وان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد
عليها تاثيرا وصفاء كما توجد فى المنام وذلك اشد استقرارا من الموجودة فى المنام
بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التى ترى فى المنام
والتى تحس فى اليقظة الا المرتسمة فى بنطاسيا الا ان احديهما تبتدى من باطن وتنحدر اليه
والثانية تبتدى من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم فى بنطاسيا تم هناك الادراك
المشاهد وانما تلذ وتؤذى بالحقيقة المرتسمة فى النفس لا الموجود فى الخارج فاذا ارتسم
فى النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتى هو هذا المرتسم و
الخارج سبب بالعرض فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى
الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تنفصل عن مثل هذه الاحوال
وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية وتتبرء عن النظر الى ما خلفها والى المملكة
التى كانت لها كل التبرء ولو كان بقى فيها اثر من ذلك اعتقادى او خلقى تاذت وتخلفت لاجله
عن درجة عليين الى ان ينفسخ ومثل اين در كتاب مبدا ومعاد نيز ايراد كرده وقال فى الاشارات
فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه و
لعل ذلك يفضى بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين وخواجه
قدس سره در شرح اين كلام ازاد خلاصه كلام مبدا و معاد نموده و در شان بعض العلماء كه در كتاب

أن م

الخسيسان

أن م

اینکه
کنند

با و محال نباشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد و اگر نسبت تعلق نفس منتقله
با و بدون استعداد متصور نتواند شد مگر اختیار شق اول بر تقدیر قدم و باقی قائل
شوند که تعلق نفس منتقله با و نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحویست که موضوع
تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل ایشانست و بنیز زیادتی بر مذهب مشائین چنانکه
مدعی اند نخواهد داشت و اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال قولیست
که استادنا و مولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه
و نور ضریحه میل بان کرده و ان قول است بتجرد خیال و عدم حلولش در ماده و بقای او
با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه نفس در بدن مثلا در حین تعلق ببدن
تخیل بدن خود و جمیع اجزاء و اعضای ظاهره و باطنه میکند و ان بدن نیست لا محاله
خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و ان بدنیست که در خواب خود را با ان بدن
مشاهده میکند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او
بود با او هست و متخیل او کما فی المنام و ان بدن لا محاله آلات ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه
تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلقی بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده
غزالی در رساله مضنون علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن و حملت القوة
الوهمیه معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن منزهة لیس یصحبها شیء من الهیئات البدنیه
وهی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمة نفسها عین الانسان
المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی الرؤیا تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبورا و تتخیل
الالام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیه علی ما وردت به الشرایع الصادقه
فهذا عذاب القبر و ان کانت سعیده تتخیل صورا ملائمة علی وفق ما کان یعتقده من الجنات

نفوس ردیه که متدنس بهیآت معذبه شده باشند چه ایشانرا بعد از مفارقت
از بدن تعلق بجسم غیر محتاج بتدبیر نیز فرضست پرداختن بخود نشود بنا برانکه شغل
تاذی بصور موذیه و هیات معذبه بغایت شاغلست از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای
محققین مشائین و قلیلی از اتباع مشائین من القدماء رفته اند بانعدام نفوس ساذجه
خالیه کمالات و از مضا کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان النفس انما یبقی بالصور المرتسمه
واین نفوس تصور کلیات نکرده اند که صورتها مرتسم در ایشان باشد و از نشاء صور جزئیه
محتاج است بالت که مفقود است فیلزم ان تبقی معطلة ولا معطل فی الوجود واین مذهب باطل
است چه دلایل دال است بر بقای نفوس مطلقا نیست در جمیع نفوس و تعطل لازم نباید چنانکه
دانسته شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال از هرکه از این جماعة قائل است بتناسخ
نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و انتقال از اصغر ابدان عنصریه اگر صور ردائت
باشد و پاک نشده باشند منتقل بابدان مثالیه شوند و تردد کنند در ابدان مثالیه
تا انکه پاک شوند و بتمام التجرد محض متصل شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس زکیه
ساذجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل باجرام سماویه شوند و نزد هرکه قائل
نیست بتناسخ نفوس زکیه و ردیه جمیعا بعد از مفارقت از ابدان انسانیه متعلق
شوند بابدان مثالیه نورانیه و مظلمه یا معذب باشند و چون بطلان تناسخ مطلقا
پیش از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت و اما مذهب طایفه ثانیه بر تقدیر صحت
وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیمست یا حادث
و بر تقدیر قدم تا بنفس نارد یا نه و هر دو شق بغایت مشکل بلکه باطل کما لا یخفی علی الفطن
و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست و یا نه اگر هست تعلق نفس منتقله باو

دهریه

تا ملتذ شوند و اما قول بدوام تردد نفوس مطلقا با ابدان عنصریه و عدم خلاص از آن مذهب جماعتیست
که قائل بحکمت و بتوحید و بحشر و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و این طایفه ارذل

تناسخیه

طوایف اهل ضلال اند و ما بتوفیق الله تعالی و فضله سابقا تقریر ادله بطلان تناسخ مطلقا بنحوی
کرده ایم که ناظر درانرا جای شبهه نماند انشاء الله العزیز

فصل هشتم از باب چهارم از مقاله سوم در حقیقت سؤال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ

حقیقت سؤال

اتفق المسلمون علی منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض
العصاة فیه و انکاری که منسوبست بمعتزله بعضی از متاخرین ایشان انکار کرده
گفتند که معتزله بری اند ازین نسبت بلکه این قول ضرار بن عمرو است و انما نسب الی المعتزلة
لمخالطة عمرو ایاهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا فی شرح المقاصد و شک
نیست که نزد هر که قائل نیست ببقای روح بعد از موت بدن سؤال و عذاب قبر مخصوص است
ببدن نیز و اجبست اعاده حیوة بسوی بدن در قبر بقدر ما یمکن من الزمان ان یقع
فیه السؤال و العذاب المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست

مذکورین

در امکان آن نزد هر که قائلست ببقای روح تواند بود که سؤال و عذاب مخصوص
باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هردو باشد باعاده تعلقی بسوی
بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع سؤال و عذاب مذکورین در آن زمان و کذلک
الحال فی ثواب المؤمن فی القبر و اینکه گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن کافیست
که مراد ثواب و عقاب فی الجمله باشد کما هو ظاهر الاکثرین و اما اگر مراد دوام ثواب و
عقاب باشد ما دام المیت فی القبر کما هو الظاهر من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون
علیها غدوا و عشیا ای قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لا محاله بدلیل قوله تعالی و یوم

الجنان

الجنات والانهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين والكاس من المعين فهذا ثواب
القبر ولذلك قال النبي صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران فالقبر
الحقيقي هذه الهيئات و عذاب القبر وثوابه ما ذكرناهما والنشاة الاخرة خروج النفس عن غبار
هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين وكما قال تعالى قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ
مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ وقوله تعالى وَالَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم
مِّنْهُ تُوقِدُونَ دليل ظاهر ومثال بين انتهى كلام الغزالي ليكن چنانکه مکرر اشاره

چون

کردیم تجرد خیال بین وجود مثالی در نظر عقل خیالی ضعیف می نماید و قیام صور متخیله
بذات خود بلا محل در آیینه برهان صورتی ندارد چه تخصیص مراتب مقادیر مساحیه
در طبایع جسمانیه مستند بماده است و تمیز اجزای فرضیه متباینه بحسب وضع
در صور مقداریه موقوف بر محل مادی و اما تناسخ هیچکس از حکمای مشائین بجواز
آن نرفته و بجمله برین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس شکر الله سعیه و اتباعش
از قدمای مشائیه اسلامند و بجاز برین مردم در وقوع تناسخ حکمای هند و چین
و بابل و بزعم شیخ اشراق و اتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و فارس

مایل

جمیع قائل بتناسخ اند در نفوس اشقیا مط فقط علی اختلاف فیما بینهم فی تجویز
الانتقال من نوع الی نوع و عدمه و بعضی قائل نیستند بجواز انتقال از بدن انسان
ببدن حیوان دیگر و بعضی قائلند بجواز آن لیکن قائل نیستند بانتقال از حیوان بنبات

و بعضی دیگر قائلند بجواز انتقال از حیوان به نبات صح

و از نبات بجماد لیکن همه متفق اند در قول بخلاص نفوس بالاخره از تردد در ابدان
عنصریه و اتصال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد این جماعت
عقوبت و عذاب جهنم نفوس شریره است این است تناسخ که از جمله منسوبین حکمت قائل اند

بمقدار پنجاه هزار سال دنیا بنا برآنکه آفتاب آن روز که هر آینه آفتابی دیگر خواهد بود

بامر خدای تعالی بایستد و حرکت نکند تا آن روز منقضی شود و حشر عبارت از زنده

کردن مرده کانست و جمع نمودن در آن موضع و کتاب عبارت از نامه ایست که ملکین

اعمال بنده را در آن نامه ثبت کنند و حساب عبارت از آنست که آن نامها را بنظر مکلفین

در آورند و بدست ایشان دهند تا خود مطلع بر اعمال خود شان شوند و حجت

خدای بر ایشان تمام شود و میزان عبارت از آلتیست ذی کفتین که اعمال ایشان وزن کرده شود

و صراط عبارت از جسریست ممدود بر متن جهنم ادق از شعر واحد از سیف که تمامی موسوم رشند

جمیع مکلفین بمرور بر آن جسر و وجوب اعتقاد بوقوع جمیع این مفهومات اجماعی امت است

بلکه از ضروریات دینست لیکن در ما صدق این مفهومات خلافست اکثر اهل اسلام حمل

آن بر ظواهر کنند و بعضی نیز بنا و بل بعضی قائل شوند و نزد قائلین بمعاد روحانی تنها قیامت

کبری عبارت از خلوص و وارستن از قید تعلق باجسام مطلق و قائم شدن و ایستادن

جمیع نفوس است

بخود بدون تعلق و تصرف و حاجت بابدان و مراد از یوم قیمة یوم دهریست نه یوم

زمانی واقع در تلو و عقب این ایام زمانیه و مراد از زمین قیامت دار و عالم استقرار

مجردانست بدون حاجت بماده و کتاب اعمال عبارت از ارتسام و ارتساخ آثار اعمال

کتاب

و افعالست در نفس پس نفوس صحایف اعمال باشند و حساب عبارت از مشاهده

کردن نفس انست آثار مرتسمه در او را و میزان عبارت از عقل نظریست که حسن و قبح

افعال بآن سنجیده شود و صراط عبارت از ملکه عدالتست که توسط میان افراط

و تفریط در اخلاق و اکثر قائلین بمعادین جمیعا نیز بنحو برامثال تاویل مذکور کنند حمل

بر ظواهر را نیز ممکن دانند و قائل بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل بر ظواهر و شک

قال قلت لابی عبد الله ع انا نتحدث عن ارواح المؤمنین انها فی حواصل طیر خضر ترعی
فی الجنة وتأوی الی قنادیل تحت العرش فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین هی
قال فی روضة کهیئة الاجساد فی الجنة وعنه ع قال سألته عن ارواح المشرکین فقال
فی النار یعذبون یقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق آخرنا
باولنا وعن امیر المؤمنین ع قال شر بئر فی النار برهوت الذی فیه ارواح الکفار وعن
ابی عبد الله ع قال قال امیر المؤمنین ع شر ماء علی وجه الارض ماء برهوت وهو الذی
بحضرموت یرده هام الکفار

ن ابی بصیر عن ابی عبد الله ع

بئر م

فصل نهم از باب چهارم از مقاله سیم در حقیقت روز قیامت و حشر و حساب و کتاب و صراط و میزان

بدانکه قیام در لغت مصدر است من قولهم قام یقوم قیاما یعنی ایستادن و قیامت نام
روزیست که جمیع اموات مکلفین بعد از احیاء در آنروز بپا ایستند برای حساب و یا نام
مکانیست که در آن مکان بپا ایستند برای حساب بنا بر اول اضافه یوم القیمة مثل
اضافه یوم الجمعة و یوم الاحد است و بنا بر دوم مثل اضافه یوم الدار و یوم
السقیفه و بر هر تقدیر تا برای نقل است چه لفظ قیام از معنی مصدری نقل
شده بمعنی روز مذکور یا بمکان مذکور بمناسبت وقوع قیام مذکور در آنروز
یا در آن مکان و جمهور اهل اسلام بر آنند که خدا تعالی تخریب یا افناء این
عالم علی اختلاف القولین کار خواهد کرد و بعد از آن عالمی دیگر پیدا خواهد آورد
که آنرا عالم آخرت گویند و جمیع مردگان را زنده خواهد کرد و باز خواهد داشت
در موضعی که آنرا زمین قیامت و در روزی که آنرا روز قیامت گویند برای حساب
اعمال و آنروز روزی خواهد بود در عقب و دنبال این روزها بغایت دراز بمقدار

علم م

الكل وهو العقل المستقيم پس بنا بر این تقریر توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص
منطق و قوانین نظر است که حق و باطل در اعتقادات و اصول بآن توان شناخت کما
اختاره الغزالی فی بعض تصانیفه و برای خواص و عوام در افعال و اعمال جمیعا انبیاء
و اوصیاء اند چه صحت و فساد عمل بموافقت با گفته و کرده ایشان و مخالفت با آن
متحقق شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط هم الانبیاء والاوصیاء علیهم السلم
وان امیر المؤمنین عم هو المیزان فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها ولبعض افاضل
اخواننا الالهیین کثر الله امثالهم فی العالمین رسالة نفیسة فی تحقیق میزان القیمة مبنیة
علی التحقیق المذکور وهی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد واما حدوث بدن
در دو روز قیامت دفعة شک نیست در امکان بنا بر آنکه تولد حیوانات مشاهد و معلوم است
قال الغزالی فی المضنون عود النفس الی البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غیر
مستحیل ولا ینبغی ان یتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من
تعجب عودها الیه بعد المفارقة و تاثیر النفس فی البدن تاثیر تعقل و تسخیر ولا برهان
علی استحالة هذا التسخیر و صیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تاثیرها
و تسخیرها و بقی ههنا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلک الاستعداد الانسانی
یحصل قلیلا قلیلا بالتدریج من نطفة فی قرار مکین ثم من علقة الی تمام الخلقة و اذا
لم یکن کذلک لا یقبل الاستعداد لقبول التسخیر و دفع هذا العجب انا قد بینا ان ما هو
ممکن بالتدریج حدوثه ممکن دفعة والتوالد انما یکون بالتدریج واما التولد فلا یکون
بالتدریج المحسوس الا تری ان الفار الذی یتوالد یکون بالتدریج و باجتماع الذکر منه والانثی
و بعد حمل و سفاد واما التولد منه یکون دفعة فانه لم یوجد قط مدة ولا تراب بعضه فار

حدوثه
کما هو

وشك نيست در امكان آن و حمل كنند كان بر ظواهر را در وزن اعمال و دو قول است احدهما
ان اعمال المؤمن يتصور بصور حسنة واعمال الكافر بصور قبيحة فتوزن تلك
الصور كما هو المنقول عن ابن عباس الثاني ان الوزن يرجع الى وزن الصحف التي يكون الاعمال
مكتوبة فيها كما ورد في بعض الاحاديث النبوية واليه ذهب اكثر المفسرين وكثيري از علماء
حمل كرده اند ميزان را بر عدل و هو قول مجاهد والضحاك والاعمش واليه ذهب كثير من المتاخرين
قالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة بقي هذا الكلام في وزن ذلك وفي وزانه
اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة ولان العدل في الاخذ والاعطاء
لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل وبعضي از محققين
مثل حجة الاسلام غزالي وغيره را در امثال اين مقام تحقيقي است نفيس وهو ان لكل معنى
من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقالب وقد يتعدد الصور والقوالب لحقيقة واحدة
وانما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ولوجودهما في القوالب تستعمل الالفاظ
فيها على الحقيقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة نقش الصور في الالواح من دون ان
يعتبر فيها كونها من قصب وحديد او غير ذلك بل ولا ان يكون جسما ولا كون النقش
محسوسا او معقولا ولا كون اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد كونه منقوشا
فيه وهذا حقيقة اللوح فكذلك الميزان فانه موضوع لما يعرف به مقادير الاشياء
وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها محسوس
وبعضها معقول مثل ما يوزن به الاجرام والاثقال كذي الكفتين وما يوزن به المواقيت
والارتفاعات كالاسطرلاب وما يوزن به الدوائر والقسي كالفرجار وما يوزن به الخطوط
كالمسطر وما يوزن به الشعر كالعروض وما يوزن به العلوم كالمنطق وما يوزن به الكل

وما يوزن به الاعمدة
كالشاقول

المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا الله بالدعاء في سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال في حق المصطفى انك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين التكبر والدناءة والعفة بين الشهوة والجمود فلهذه الاخلاق طرفا افراط وتفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط فهو في غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم خير الامور اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط الهندسي بين الظل والشمس لا من الظل ولا من الشمس والتحقيق في ذلك ان كمال الادمي في المشابهة بالملائكة وهم منفكون عن هذه الاوصاف المتضاده وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكلفه الله ما يشبه الانفكاك عنها ٢ وهو الوسط فانه

الفاتر لا حار ولا بارد والعودي لا ابيض ولا اسود فالبخل والتبذير من صفات الانسان والمقتصد السخي كانه لا بخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على وسط ولو فرضنا حلقة حديد مخالطة بالنار وفي وسطها نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف عليه فلا جرم يرد امثالنا النار بقدر ميله عنه كما قال الله تعالى وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا وقال وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فان العدل بين المرأتين في المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى

فاره بعضه بالقوة قريب الى حجم الفار وكذا الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات

يكون دفعه ولم يوجد عفونة تغيرت من حالتها وصارت بالقوة قريبة الى الذباب بل

تستحيل ذبابا من غير مهلة وتدريج والنشأة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي

كانت في الاصل وان تفرقت وتخلعت بعضها صورها بامر الله واهب الصور تلك الصور

الى موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولها نفس حدثت عند حدوث ذلك المزاج

ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها مع العلاقة التي كانت بينهما واما الحساب فقال

ايضا في المضنون تعلق النفس بالجسد الدنيوي فانه المحتاج الى التدبير الشاغل حجاب لها

عن حقايق الامور وبالموت ينكشف الغطاء كما قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك ومما

ينكشف لها تاثير اعمالها فيما يقربها الى الله ويبعدها عنه ومقادير تلك الاثار وان بعضها

اشد تاثيرا من البعض ففي قدرة الله ان يجري سببا يعرف الخلق في لحظة واحدة مقادير

الاعمال بالاضافة الى تاثيرها بالتقريب والابعاد فحد الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان

ثم ذكر التحقيق المذكور في الميزان ثم قال والحساب جمع متفرقات المقادير وتعريف مبلغها

وما من انسان الا وله اعمال متفرقة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف حاصلها

وقد لا يحضره احاد متفرقاتها فاذا احضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا فان في قدرة

الله تعالى ان ينكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ اثارها فهو

اسرع الحاسبين قطعا وسئل امير المؤمنين ع كيف يحاسب الله الخلق في لحظة واحدة

من غير تشويش وغلط فقال كما يرزقهم الله مع ما بهم انواع الحيوانات بلا تشويش

وغلط واما الصراط فقد قال ايضا في المضنون الصراط عبارة عن الامر الاوسط بين

دقته ودقة الشعر وحدته والسيف فهو في الدقة كالخط الهندسي والصراط المستقيم

حاله ٤

حقیقت جنت و نار

الارضين السبع كما هو المشهور و رای حکما آنستکه دار جنت جسمانی بواطن افلاک

وهی نفوسها المنطبعة كما مرة الاشارة اليه و قال الغزالی فی المضنون اللذة المحسوسة الموعودة

فی الجنان من اكل و شرب و نكاح يجب التصديق بها لامكانها و هی كما تقدم حسی و خيالی

و عقلی اما الحسی فبعد رد الروح الی البدن كما ذكرناه و لا كلام فی بعض هذه اللذات

مما لا يرغب فيها كل احد مثل لبس الاستبرق و الطلح المنضود و السدر المخضود و هذا مما يخوطب

به جماعة يعظم ذلك فی اعينهم و يشتهونه غاية الشهوة و فی كل صنف و كل اقليم مطاعم

و مشارب و ملابس يختص بقوم دون قوم و لكل احد فی الجنة ما يشتهيه وَلَكُمْ فيها

مَا تَشْتَهِي اَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ و ربما يعظم الله شهوة فی الاخرة و لا تكون تلك

الشهوة معظمة فی الدنيا كالنظر الی ذات الله تعالی فان الشهوة و الرغبة الصادقة فيها

فی الاخرة دون الدنيا و اما الخيالی فلذته كما فی النوم الا انه مستحقر لانقطاعه عن قريب و

لو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الحسی و الخيالی لان التذاذ الانسان بالصور من حيث انطباعها

فی الخيال و الحس لا من حيث وجودها فی الخارج فلو وجد فی الخارج و لم يوجد فی حاسة

بالانطباع فلا لذة و لو بقی المنطبع فی الحس و عدم فی الخارج لدامت اللذة و للقوة المتخيلة قدرة

علی اختراع الصور فی هذا العالم الا ان صورها المخترعة ليست بمحسوسة و منطبعة فی القوة

الباصرة فلذلك لو اخترعت صورة جميلة فی غاية الجمال و توهمت حضورها و مشاهدتها

لم يعظم لذته لانه ليس يصير مبصرا كما فی النوم فلو كان لها قوة علی تصويرها فی القوة

الباصرة لعظمت لذته و تنزل منزلة الصورة الموجودة فی الخارج و لا يفارق الاخرة

الدنيا فی هذا المعنی الا من حيث كمال القدرة علی تصوير الصور فی القوة و كل ما يشتهيه

احد فيحضر عنده فی الحال فيكون شهوته سبب تخيله و سبب ابصاره ای سبب انطباعه

حقیقت جنت و نار

الی احبیهما کیف یدخل تحت الامکان فمن استقام فی هذا العالم علی الصراط المستقیم الذی
حکی الله تعالی حقیقته علی النبی صلعم وَأَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ مرّ علی صراط
الآخرة من غیر میل وجاء فی الحدیث یمر المؤمن علی الصراط کالبرق الخاطف **فصل دویم**
از باب چهارم از مقاله سیوم در حقیقت جنت و نار جنت عبارت
از دار ثواب است و نار عبارت از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی و لا محاله داری
باید جسمانی و خلافست در اینکه جنت و نار موجود اند الآن یا موجود خواهند شد
در روز قیامت اکثر بر مذهب اولند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب
اول است بنا بر دلالت ظواهر آیات و احادیث بر آن با عدم ضرورت تاویل و نیز در اخبار
در لطف و عد و وعید کما لا یخفی و مستند فرقه ثانیه چند وجه است **اول** لزوم
عبث و آن مندفع است بوجه دوم از وجهین مذهب مختار **دویم** لزوم فنا و هلاک
لعموم الادلة الدالة علی هلاک العالم مع تحقق الاجماع علی دوامها و آن مندفع است
بحمل اجماع بر ما بعد قیامت فلا ینافی هلاکهما لحظة واحدة قبل القیمة **سیم** عدم تحقق
مکان برای جنت و نار چه تحققشان در سموات این عالم ممتنعست لاستحالة الخرق
فی الافلاک و توقف الدخول فیها علیه و کذا فی عناصره لانها لا تسع جنة عرضها
السموات و الارض و همچنین در عالم دیگر لاستحالة وجود عالم آخر مباین لهذا
العالم کما مر و جواب آنست که مکان جنت فوق سموات سبعست و تحت عرش
کما علیه الاکثرون لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی و لقوله صلعم
سقف الجنة عرش الرحمن و قد سبق ان خرق الافلاک غیر المحدد للجهات غیر ممتنع و
نار موصوف نیست بوسعتی که در عالم عناصر گنجایش آن نباشد فیمکن کونها تحت الارضین

غایت مجاهده صوفیه و عرفاست و بحسب حقیقت هر دو طایفه متحد باشند و غرض
اصلی هر دو بالمآل واحد لیکن مقصود در این خاتمه ایراد دو مقصد است مقصد

اول در ذکر طریقهٔ حکمت و دلالت بر تهذیب اخلاق بدانکه حکمت

که علمیست باحوال اعیان موجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بر دو قسم است نظریه
و عملیه اما حکمت نظریه علم باحوال موجوداتیست که وجودش متعلق بقدرت و اختیار
انسان نباشد مانند علم بوجود واجب الوجود و مبادی عالیه و افلاک و عناصر
و نفوس و قوی و صور و طبایع الی غیر ذلک و اما حکمت عملیه علم باحوال موجوداتیست
که وجودش متعلق بقدرت و اختیار انسان باشد مانند اعمال و افعال اما از جهت
که مودی بصلاح معاش و معاد باشد و اگر باعتبار مشارکت باجماعتی باشد
در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند و یا در بلد آنرا علم سیاست خوانند و اگر نه باعتبار
مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد من حیث ینبغی ان یفعل او لا ینبغی ان
یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند و مقصود ما اشاره بعلم تهذیب اخلاقست و بیان
آنست که نفس ناطقه را از جهت قوت عملیه و بحسب مزاولت اعمال هیاتی در جوهر
ذات مرتسخ شود که منشا تولد اخلاق حمیده و ذمیمه باشد و فضایل و رذایل عبارت
از اینها باشند و چنانکه فضایل لامحاله مودی بصلاح معاش و معاد است رذایل مودی
بفساد هر دو باشد پس لابد است از چاره و تدبیری که هیات مرتسمه در نفس همه
منشا فضایل شوند و تخلی از رذایل حاصل شود و این تدبیر بصفت تهذیب اخلاق
حاصل تواند شد و خلق ملکه ایست نفسانی که مقتضی سهولت صدور افعال باشد
از نفس بحیثیتی که محتاج بفکری و رویتی نباشد و خلق بر دو گونه بود طبیعی و عادی

بصنعت

انطباعه في القوة الباصرة فلا يخطر ببالهم شيء يميل اليه الا و يوجد في الحال هو حوله بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله صلعم ان في الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف
الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشية واما الوجه الثالث و هو الوجه
العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة اللذات العقلية التي ليست بمحسوسة لكن العقليات

اللذات

ينقسم الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فتكون الحسيات امثلتها وكل واحد يكون
مثالا للذة اخرى وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فجميع
هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده
فالمشغوفون بالتقليد المحجوبون على الصور الذي لم ينفتح له طرق الحقايق تمثل لهم هذه الصور
واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطايف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وينبغي لشوقهم

المستقصرون لعالم الصورة

وشهوتهم ادخل الجنة ان فيها لكل امرئ ما يشتهيه واذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان
يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة
قاصرة والرحمة الالهية افاضت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم
فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم من امور تليق بالكرم الالهي ولا تدرك
بالفهم البشري و انما ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر وما بعين فصل كه
آخر فصول مقالات اين كتابست از انچه مقصود بالذات بود درين كتاب اكتفا نمائيم و بانچه
خاتمه موعوده در فاتحه كتاب بفضل الله و توفيقه طريق اختتام نمائيم **خاتمه**
در اشارت كونه بدلالت به سلوك راه باطن بدانكه معروف در سلوك
راه باطن دو طريقه است يكي طريقه حكمت و آن تهذيب اخلاقست كه نتيجه سعي
حكماي اشراق است دوم طريقه شرع و آن محافظت اخلاص و تقوى است كه غايت

که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است برای حصول غایات مطلوبه از قوت
عملیه که متعلق است بحفظ بدن و نظام بر وجه صواب و بطریق سهولت و قوت عملیه را
قوی و جنود بسیار است که اصل و رئیس آنها دو قوت است یکی شهوت و دیگری غضب و
هر کدام از آن قوای متکثره را دو طرف است یکی افراط و دیگری طرف تفریط و طرف افراط
در هر قوتی موجب اخلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین و اخلال بجزء اول از غایت
ثانیه است و طرف تفریط موجب اخلال بجزو دوم از غایت ثانیه و ضبط وی از میل باحد
الطرفین و محافظتش بر وسط مؤدی بحصول کلتا الغایتین پس ضبط هر کدام از قوی
بر وسط فضیلت است و میل هر کدام بیکی از طرفین رذیلت و بالجمله در توسط دو معنی
معتبر است یکی کسر قوت و ازاله وی از مرتبه شدت که افراط عبارت از آنست و دوم
ابقای قوت و استعمال وی فی الجمله و عدم ازاله و اعدامش بالکلیه که تفریط عبارت از
آنست و این هر دو معنی مطلوب است لاجل الغایتین المذکورتین و هذا معنی کلام الشیخ
فی الشفا الوساطة تطلب فی الاخلاق لجهتین فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل زکاء
خاصة و لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیة و ان یکون تخلصها من البدن تخلصاً نقیاً
و اما ما فیها من استعمال هذه القوی فللمصالح دنیویة و مراد از هیئات استعلائیه
ملکه تسلط عقل نظریست بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و هیئات
فاضله تواند کرد و مراد از زکاء نفس طهارت و ستر از هیئات ردیه و اخلاق رذیله
و مراد از تخلص نقی آنست که در وقت مفارقت نفس خالی باشد از هیئاتی که موجب
انجذاب وی است بتعلق اجسام تا بالکلیه منخرط در سلک عقول مجرده و ملائکه مقدسه
تواند شد و مراد از استعمال قوی بکار داشتن قوتهاست فی الجمله در مصالح بدنیه

طرف

النفس

تهذیب اخلاق

و عادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدن مقتضی آن باشد که نفس او بعض شده را
حالتی و کیفیتی بود منفعل یا و مانند کسی که ادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند
کرد و اندک چیزی او را بغضب تواند داد و مانند کسی که از سهلترین سببی جزع کند و
جبن و بد دلی نماید و یا از ادنی سببی بافراط خنده کند و یا گریه زاید و مانند آن و اما
عادی مانند کسی که اول برویت و فکر کاری کند و بکثرت تکرار و تمرین عادت شود
بحدی که محتاج بفکر و رویت نباشد و اینکه گفتیم اعنی انقسام خلق بعادی و طبیعی
مذهب محققین است از حکما و بعضی بر آنند که خلق نیست مگر طبیعی پس تبدیل
و تغییر اخلاق ممتنع باشد و این مذهب بغایت ضعیف است بنا بر آنکه معلوم و
مشاهد هم حدوث خلق و هم تبدیل خلق و الا تربیت و تعلیم و تادیب را اثری نبودی
و اشرار بصحبت اخیار و نیکان نیک نشدندی و مجالست اشرار نیکان را زیان نداشتی
و بطلان جمیع اینها معلوم است بر سبیل قطع و جزم قال الشیخ الرئیس و الدلیل علی ان
الاخلاق انما تحصل من اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات
و افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم من افعال الخیر و
کذلک اصحاب السیاسات الردیة و المتغلبون علی المدن یجعلون اهلها اشرارا بما یعودونهم
من افعال الشر و چون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب اخلاق دو مطلب است
یکی منقاد گردانیدن قوه عملیه مر قوت نظریه را تا هیآتی و آثاری که از اعمال و افعال
در نفس مرتسم و راسخ شود مضاد هیآت علمیه که از جهت قوت نظریه حاصل شود نباشد و
و بعد از مفارقت موجب تاذی وی و انجذاب بعلایق جسمیه که سبب عدم خلوص سعادت
عقلیه است نشود دوم اعداد و تهیه نفس برای اعمال نظر و تکمیل قوه نظریه که غایت

تهذیب اخلاق

ناطقه باشد تا تصرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر جربزه را وظاهر شود و از
بندگی و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها با هم موافقت
نمایند و امتثال قوت ناطقه ممیزه کنند تا اختلاف هوا و تجاذب قوی نفس را در ورطه
حیرت نیفکند و اثر انصاف و انتصاف در او منتفی نشود و شیخ ابو علی مسکویه که در حکمت
عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید القوة
الناطقة هی التی تسمی الملکیة والتها التی تستعملها فی البدن الدماغ والقوة الشهویة
هی التی تسمی البهیمیة والتها التی تستعملها فی البدن الکبد والقوة الغضبیة هی التی
تسمی السبعیة والتها التی تستعملها فی البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد الفضائل
بحسب عدد هذه القوی فمتی کانت حرکة النفس الناطقة معتدلة و غیر خارجة عن
ذاتها وکان شوقها الی المعارف الصحیحة لا المظنونة معارف وهی بالحقیقة
جهالات حدثت عنها فضیلة العلم وتتبعها الحکمة ومتی کانت حرکة النفس البهیمیة
معتدلة منقادة للنفس العاقلة غیر متابیة علیها فیما تقسطها و لا منهمکة فی اتباع
هواها حدثت عنها فضیلة العفة وتتبعها فضیلة السخاء ومتی کانت حرکة النفس الغضبیة
معتدلة تطیع النفس العاقلة غیر متابیة علیها فیما تقسطه لها فلا تهیج فی غیر حینها و لا
تحمی اکثر مما ینبغی لها حدثت عنها فضیلة الحلم وتتبعها فضیلة الشجاعة ثم تحدث عن
هذه الفضائل الثلاث باعتدالها و نسبة بعضها الی بعض فضیلة هی کمالها و تمامها
وهی فضیلة العدالة فلذلک اجمع الحکماء ان اجناس الفضائل اربع وهی الحکمة والعفة
والشجاعة والعدالة ولذلک لا یفتخر احد و لا یباهی الا بهذه الفضائل فقط فاما من
افتخر بآبائه و اسلافه فلانهم کانوا علی بعض هذه الفضائل او علیها کلها ثم قال الحکمة

محلها

تهذیب اخلاق

بدنیه و نظامیه تا منجر بطرف تفریط نشود و مؤدی به اخلال نگردد و اما قوت عقلیه
که آنرا از جهت قدرت بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهت قدرت بر تمیز میان
جمیل و قبیح و صحیح و فاسد قوت ممیزه و از جهت قدرت بر تصرف امور بحسب مصالح
و ترتیب غایات مطلوبه قوت مدبره خوانند افراطش در تحصیل علوم نظریه و معارف
حقیقیه مذموم نیست و توسط در آن مطلوب نه بلکه هر چند در آن افزاید و همت در
خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید ممدوح تر و بکمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیکتر
باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات عاجله دنیویه توسط
مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول فضایل چهار است بنا بر آنکه در او
قوی که واجبست تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه و
قوت غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتیست و توسط
در مجموع با هم فضیلتی دیگر و توسط در قوت شهویه را عفت گویند و توسط در قوت
غضبیه را شجاعت و توسط در قوت تدبیریه را حکمت و مراد حکمت عملیه است نه
علم با عیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که
اصل عدالت البشریه است پس مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت
و عدالت حکمت معرفت موجودات است خواه موجودات الهی و خواه موجودات انسانی
که وجودش باراده انسان باشد یعنی معرفت هر چه دانستنی است و کردنی که حکمت
نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوت غضبی مر نفس ناطقه را انقیاد
نماید تا در امور هولناک مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل کند تا هم فعلی
که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه

فضیلت رذیلت کرد پس هر فضیلتی بمثابهٔ وسطی است و رذایل که بازاء او باشد
بمنزلهٔ اطراف مانند مرکز دایره پس از این جهت بازای هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی
تواند بود چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضیلت مانند
حرکت بود بر خط مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف از آن خط و ظاهر است
که میان دو نقطه خط مستقیم جز یکی نتواند بود و خطهای نامستقیم غیر متناهی باشد
کذلک استقامت در سلوک طریق فضیلت جز بیک نهج صورت نبندد و انحراف
از آن منهج نامحدود باشد و از اینجهت باشد صعوبتی که در التزام طریقهٔ فضایل
واقع باشد و نیز در اخلاق خواجه وارد شده که آنچه در بعضی اشارات نبوی آمده
که صراط خدای تعالی از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت از این معنی است و پیش
از این از غزالی نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء هر فضیلتی است راجع
بدو نوع است یکی آنکه از وسط بطرف افراط مائل باشد و دیگر آنکه از توسط بتفریط
میل کند پس بازاء هر فضیلتی دو نوع از رذیلت بود و چون اجناس فضائل چهار بود
پس اجناس رذایل هشت باشد و بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت
و آن تهور بود و جبن و دو بازاء عفت و آن شره بود و خمود شهوت و دو بازاء عدالت
و آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دوم در جانب تفریط
اما سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیاده بر آنچه واجب بود و
هو المراد من الجربزه و بله تعطیل قوت فکری بود بارادت نه آنچه از روی خلقت
بود و تهور اقدام بود بر چیزی که اقدام بر آن جمیل نباشد و جبن حذر کردن بود از
چیزی که حذر از آن محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیاده بر قدر واجب

تیزتر

الحكمة هي فضيلة النفس الناطقة المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث
هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهية والامور الانسانية ويثمر
علمها بذلك ان تعرف المعقولات ايها يجب ان يفعل وايها يجب ان لا يفعل واما العفة
فهي فضيلة الجزء الشهواني وظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته
بحسب الراى اعني ان يوافق التميز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد
لشيء من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الانسان بحسب
انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الراى المحمود في الامور الهائلة اعني
ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا واما العدالة
فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلث التي عددناها وذلك
عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب
ولا تتحرك نحو مطلوباتها على رسوم طبايعها وتحدث للانسان بها هيئة يختار بها
ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف والانتصاف من غيره واما
اجناس رذائل كه اضداد فضايل مذكوره اند اگرچه در بادى النظر چهار نماید بود
و آن جهل باشد كه ضد حكمت است و جبن كه ضد شجاعت است و شره كه ضد عفت است
و جور كه ضد عدالت است كما قال الشيخ ابن مسكويه واضداد هذه الفضائل الاربع
من الرذائل ايضا اربع الجهل والشره والجبن والجور ليكن بحسب نظر مستقصى هر فضيلتى
را حد نيست كه چون از وى در گذرد خواه بطرف افراط و خواه بطرف تفريط منادى
برذيلتى شود بلكه چنانكه محقق طوسى در اخلاق خود آورده هر قيدكه در تحديد
فضيلتى معتبر بود و اهمال كنند يا هر قيد كه معتبر نبود و رعايت نمايند آن فضيلت

تهذیب اخلاق

امری جمیل روی دهد حتی از شداید مرگ پروا نکند چهارم ثبات و صبر و آن قوت
مقاومت آلام و شداید باشد سیما اهوال تا از مقارضه آن شکسته نشود پنجم
حلم و آن طمانینه بود که با وجود از قوه غضبی تحریک نفس باسانی نتواند کرد
ششم سکون و آنرا عدم طیش نیز گویند و آن ثباتی باشد که ملکه شود نفس را در
خصوص خصومتها و حربهای که در محافظت دین و عرض و نماید هفتم شهامت
و آن حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم بتوقع ذکر جمیل هشتم احتمال الکد
و آن تاب آوردن نفس است که مر جوارح را در ارتکاب اعمال پسندیده عارض شود
نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن باشد خود را و مزیتی نشمردن در حضور کسانی
در جاه و اعتبار از او نازلتر باشد دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت امور
که محافظتش واجب باشد یازدهم رقت و آن متاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای
نوع بی اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت است
دوازده نوع است اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح از خوف
مذمت دوم رفق و آنرا دماثت نیز گویند و آن حسن انقیاد نفس باشد امور
جمیله را از روی تبرع سوم حسن هدی و آن محبت و رغبت صادق باشد که حاصل شود
نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم مسالمت و آن مجاملت و واگذاشتن باشد
در وقت تنازع آرای مختلفه و اهوای متباینه از روی قدرت بدون اضطراب پنجم
دعت و آن سکون نفس باشد و مالک خود شدن در وقت حرکت شهوت ششم
صبر و آن مقاومت نفس باشد با هوا تا مطاوعت لذات قبیحه از او صادر نشود هفتم
قناعت و آن آسان کرفتن باشد امور ماکل و مشارب و ملابس و امثال آنرا و اکتفا کردن

تالم

تهذیب اخلاق

واجب و خمود سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح اندوی از ادیت
نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و انظلام
تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال و اسباب بدون استحقاق
و هر یکی از اجناس اربعه فضایل مشتمل باشد بر انواعی از فضایل اما انواعی که در
تحت فضیلت حکمت است آنچه مشهور است هفت نوع است اول ذکا و
ذکا آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات منتجه سرعت در ترتیب قضایا و استخراج نتایج
ملکه شود دویم سرعت فهم و آن سرعت انتقال بود از ملزوم بلازم تا در آن بمزید
تاملی محتاج نشود سوم صفای ذهن و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب
بی اضطرابی و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را
و حدتی که حاصل شود ذهن را که بی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند
شد پنجم حسن تعقل و آن نگاه داشتن اندازه و مقداری بود که در کار بود در بحث
و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخلی و اعتبار خارجی نکند ششم
حفظ و آن ضبط کردن و نگهداشتن صورتهای بود که عقل یا وهم بقوت تفکر یا تخیل
ملخص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن سهولت بیاد آوردن صور محفوظه باشد
در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت فضیلت شجاعت است مشهور یازده
نوع است اول کبر نفس و آن عدم مبالات نفس بود بکرامت و هوان و یسار و عسار
تا در احتمال امور ملایم و غیر ملایم یکسان باشد دویم نجدت و آن واثق بودن
نفس باشد بثبات خویش تا در حالت خوف جزع نکند و حرکات نامنتظم از او صادر
نشود سوم بلندی همت و آن باک نداشتن بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری

و زیاده بران پنجم تبسّط و آن ابتهاج و سرور نفس است بملازمت و مداومت
افعال ستوده و سیرتهای پسندیده ششم مواساة و هی معاونة الاصدقاء
والمستحقین و مشارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سخاوت و هی بذل بعض ما لا یجب
هشتم مسامحت و هی ترک بعض ما یجب و اما انواعی که در تحت جنس عدالت
دوازده است اول صداقت و آن محبتی باشد صادق که باعث شود بر اهتمام بکلی
اسباب فراغت و رفاهیت لمن هو صدیق له و ایثار هرچه ممکن باشد از ینجمله براو دوم
الفت و آن متفق بودن رایها و عقیدها است باجماعتی تا در معیشت معاون هم
باشند سوم وفا و آن تجاوز نکردن است از ملازمت طریق معاونت و مواساة
چهارم شفقت و آن اهتمام براز الت مکروهیست که متوقع باشد وصولش با حدی
پنجم صله رحم و آن شریک کردن خویشان و پیوستگان است با خود در خیرات
دنیوی ششم مکافاة و آن مقابله کردن احسانیست که با او کنند بمثل آن
یا زیاده بران هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطاء فی المعاملات
علی الاعتدال الموافق للجمیع هشتم حسن قضا و هو ان یکون مجازاته لاحد و مکافاته
لاحسانه خالیة عن المنة والندامة نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء و اهل الفضل
بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المودة منهم دهم تسلیم و آن حسن تلقی است
و رضا دادن باموری که متعلق بخدای تعالی باشد و یا بکسانی که اعتراض بر ایشان
جایز نیست مانند انبیا و ائمه ع اگرچه موافق طبع او نباشد و یا معقول او
نبود یازدهم توکل و آن بود که در کارهائی که حوالة ان بقدرت و کفایت بشری
نبود و ورای مروت خلق زیاده زان محال تصرف صورت نبندد زیاده و نقصان

المحبة

تواضع

کردن هر چه سد ضرورت کند و قال الشیخ ابن سینا القناعة هی ان یضبط قواه عن الاشتغال بما یخرج عن مقدار الکفایة و مبلغ الحاجة من المعاش و الاقوات المقیمة للابدان و ان لا یحرص علی ما یشاهده من ذلک عند غیره و قال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل و المشارب و الزینة **هشتم** وقار و آن آرام نفس باشد در وقت توجه و انبعاث مطالب کاروها تا بسبب شتاب در ذکی مجاوزت حد اندازه از او صادر نشود **نهم** ورع و آن ملازمت نفس باشد مر اعمال حسنه یا افعال جمیله را بحدی که قصور و فتور بدو راه نیابد **دهم** انتظام و آن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن و ترتیب دادن امور را بر حسب مصالح و اغراض مطلوبه **یازدهم** حریت و آن متمکن بودن نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحمودة و الصرف فی المصارف المحمودة و امتناع نمودن و باز ایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة و قال الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس بها یکتسب المال من وجهه و یعطی فی وجهه و یمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه **دوازدهم** سخا و آن سهل بودن و آسان شدن انفاق اموال و اسباب است بذوی الحاجات و ارباب استحقاق و بباید دانست که سخا نوع نیست از فضیلت که در تحت او انواع بسیار است و مشهور هشت نوع است **اول** کرم و آن سهل شدن نفس بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدر او عظیم و نفع او عام باشد بر وجهی که مصلحت اقتضای آن کند **دوم** ایثار و آن بذل کردن مال است بغیر با وجود احتیاج خود بآن **سیم** عفو و آن آسان شدن ترک مکافات بد بیست یا ترک طلب مکافات نیکی یا قدرت بر آن **چهارم** مروت و آن رغبت صادق است با یصال نفع بغیر و بذل ما لابد

سهولت

رذائل نامی معین موضوع نشده لیکن معانی آنها در ذهن ممتاز باشند قیاس

بتوسط من حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره

وگاه باشد که بعضی از انواع رذائل را نامی مشهور بود مانند خرق که افراط در سخاست

وهمچنین تذلل که افراط تواضعست و تکبر که تفریط در تواضع و تحرج که افراط

در عبادتست و فسق که تفریط در عبادت و گاه باشد که فضیلتی مشتبه شود

بکلام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه است ببخل و آن گاهی است که صرف

مال بموضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته

باشد و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه است باسراف و آن گاهیست که

صرف مال در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان

برند که سخاوت نموده و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد که اقدام ننماید

کرد پس نکند بجبن مشتبه شود و باکند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع

تهور باشد نه شجاعت و گاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس

فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب الوجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط

که وجودی است نه بطرف تفریط که عدمیست چه اشتباه وجودی بوجودی

بسیار افتد بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه

شوند بانها و تهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب العدمی باشد مشتبه

شود بطرف تفریط که عدمیست نه بطرف افراط که وجودیست مثالش عفت

که مشتبه است بخمود نه بشره و بسیار باشد که اموری که غیر فضائلند مشتبه

شوند بفضائل پس لابد است از تنبیه بان مثلا در حکمت جمعی باشند که

روقاحت که تفریط در سخاست

اسراف

ونقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه واقع باشد میل ننماید و از رسم

عبادت و هی تعظیم الله عزوجل و تمجیده و طاعته و اکرام اولیائه من الملائکة والانبیاء

والائمة ع والعمل بما یوجبه الشریعة و تتمیمها انما هو بتقوی الله تعالی این بود بیان

انواع فضائل که در تحت اجناس اربعه فضائل واقع شد و چنانکه هر جنسی از اجناس

فضیلت را در مقابل دو جنس از رذیلت واقعست باعتبار افراط و تفریط کذلک

هر نوع از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست بهمان اعتبار

مثلا در انواع هفتگانه فضیلت حکمت ذکا وسط بود میان خبث و بلادت

که واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از خبث زیرکی است در فریبندگی

و مکاری و مراد از بلادت آنچه از کسالت و ترک اعمال ذکا ناشی باشد نه بحسب خلقت

و همچنین سرعت فهم وسط بود میان سرعت تخیلی که مانع از احکام فهم باشد

و ابطائی که از اهمال فهم ناشی شود و صفاء ذهن وسط بود میان ظلمت نفس که

مانع از استنباط نتایج باشد و میان التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد

از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم وسط بود میان مبادرتی که مجال استثبات صور

ندهد و میان تصعبی که مودی بتعذر شود و حسن تعقل واسطه بود میان

سرعت فکر در اموری که در تعقل مطلوب بی دخل باشد و میان قصور فکر از تعقل

مطلوب بالتمام و تحفظ واسطه بود میان عنایت در ضبط آنچه ضبطش بفائده

بود و میان غفلت از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود میان افراط استغراق

که موجب تضییع وقت و کلال آلت بود و میان نسیانی که از اهمال مراعات آنچه واجب

المراعات بود لازم آید و همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و بجهت اکثر رذائل

انواع

و مخرج سهل چه کسب مال در دشواری چون بردن سنگ گرانست بر فراز کوه بغایت
بلند و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن آن بسوی نشیب و بدین سبب احرار اکثر
از مال ناقص حظ افتند و اغنیا را اغلب بکثرت اموال المحظوظ و عاقل دانند که نه آن نقصی بنسبت
و نه این کمالی و همچنین عملی شبیه بشجاعت صادر شود از جمعی که فضیلت شجاعت
در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر مباشرت حروب و رکوب اهوال و خطرها
اقدام نمایند در طلب مالی یا ملکی یا غرضی دیگر از انواع اغراض دنیوی چه باعث
بر این اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت شجاعت چه نفس شریف را در معرض
خطر نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی دیگر از اغراض خسیسه از خساست
طبع و دنائت همت ناشی تواند شد نه از طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت
آنکس باشد که حذر وی از ارتکاب امری قبیح شنیع بیشتر باشد از انصرام عمر و
انقطاع حیات و بدین سبب کشته شدن جمیل را بر زندگی مذموم اختیار کند
و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از تأخیر اجل با چندین عیب و علت
دوستر شمرد و اشاره باینست آنچه شجاع حقیقی علی بن ابیطالب ع با صحاب خود
گفت که ایها الناس انکم ان لم تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربة
بالسیف علی الراس اهون من میتة علی الفراش یعنی ای مردمان اگر چاره کنید که کشته
نشوید چه توانید کرد که با اجل موعود بمیرید بخدائی که جان علی بن ابی طالب در قبضه
قدرت اوست که هزار ضربت شمشیر بر سر آسانتر است از مردن بر بستر و از اینجمله
که گفتیم معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت نیکو نباید الا از مردی حکیم و شرایط
و ارکان این فضایل متحقق نتواند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی و شجاعی

که مسائل علوم را بطریق تقلید و تلقین فرا گیرند و در اثنای محاوره و مناظره بر وجهی ایراد کنند که مستمعان تعجب نمایند و بر وفور علم و کمال و فضل ایشان گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس بر یقینی که ثمره حکمتست در ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکاة افعال انسانی و همچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک لذات حسیه بطمع جاه دنیوی کنند بنا بر آنکه لذت وهمی لطیفتر از لذت حسیست و یا ترک لذات دنیوی بتوقع لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویه است نمایند بنا بر آنکه هم الطفست و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه عفیف بحقیقت کسیست که در او موجود بود حقیقت عفت و حقیقت آنست که اعمال قوت شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقای شخصی و نوعی کند و باعث بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و همچنین اسخیا صادر شود از کسانی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بودن بذل باشد فی نفسه نه غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر فریفتگان شهوات حسیه یا طامعان ارباح متضاعفه یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و بصعوبة مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافته گان و یا بیمبالاتان در وجوه مکاسب را و قدر مال بغایت عزیز است بنا بر آنکه ضروریست در تدبیر معاش و نافع در اظهار حکمت و اکتساب آن از وجود سنوده متعسر چه مکاسب جمیله بسیار کم است و سلوک طریق آن احرار بغایت دشوار و حکما گفته اند که مال را مدخل صعب بود و مخرج

ضمایر

عفت

عمل

بر

وضمیر بابد را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و در طریقه

غزالی مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول

نفس ناطقه است بغذای تام بدون تهذیب اخلاق وهذا غایة ما ادی ناالاشاره

اليه من علم الاخلاق

مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه محققین از علمای شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه مسمی باشند باین اسم و خواه نه

بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کاملیت نفس ناطقه بعد از حصول حکمت نظری تحصیل ملکه عدالت است که عبارت از توسط است در جمیع افعال و اعمال بحیثیتی که تا مل با حد طرفی افراط و تفریط نباشد و آن لا محاله موقوفست بر معرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و کیفیت که در اینه تفاصیل آن مقدور بشر نتواند بود بلکه موقوف است بر تعلیم و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بر وجود انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این بعینه حاجت انسان بتهذیب اخلاق علیحده طریقیست در اثبات وجوب نبوت چنانکه حاجت انسان بمدن طریقی بود بر این مطلب چنانکه گذشت و بالجمله اندازه اعمال هم بحسب فعل و هم بحسب ترک فرا گرفتن نتواند شد مگر از انبیا قال الشیخ فی رسالة الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد از میزان قیامت کمالیست که بجهت اعمال و افعال است در حقیقت نیست مگر اینکه

و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر حکیمی عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود
لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه در حقیقت حکمت مرکبست از علمی
مطابق و عملی موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست گفتار و درست کردار است
و راستی گفتار اشاره بعلم مطابق است و درستی کردار اشاره بعمل موافق پس حکیم
غیر عامل سلوک راه ظاهر تنها کرده از راه باطن قدمی نه پیموده چه تکمیل نمودن
راه باطن و رسیدنست بخدا و ممکن نیست مگر بمجرد شدن بالفعل و وارستن
و رسیدن بخدا
از قید جسم بالکلیه چه با جسم و تعلق بجسم بخدائی که نه جسمست و نه متعلق
بجسم نتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لا محاله با جسم باقیست و
هر اینه کنده پای اوست و از پای کنده دار راه پیمائی نیاید پس تا علاقه جسم باقیست
از خدا محروم باشد و تهذیب نفس دانستی که تهذیب اخلاقست که موجب
قطع علاقه او است از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا نرسیده باشد
و تا مهذب نشود نتواند رسید و دور نیست که این باشد مراد از قول خدای تعالی
در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه و کلم اشاره
باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشاره بصفت علم و بالا بردن
عمل مر او را اشاره بانچه گفتیم و این تاویل مبنی بر انست که ضمیر مستتر در یرفعه
راجع باشد بعمل صالح و ضمیر بارز بکلم چنانکه مختار غزالیست لیکن او کلم طیب
را بر علم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باین معنی که مقصود از
عمل صرف قلبست از خلق بسوی خالق لینبعث بعد الانصراف الیه تعالی
بمعرفته و محبته و اکثر مفسرین از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بکلم کردانند و ضمیر

شیوه صحابه سونا بعین بوده تجاوز نموده و بالجمله محققین این طبقه ارباب همم
عالیه اند که همت بر ذات یگانه الهی مقصود سازند و بهیچ مطلبی دیگر بوجهی از
وجوه نپردازند و این طایفه را در سلوک راه خدا مقاماتست که اول آن بعد از تیقظ
توبه کردن است از ترک طاعات و ارتکاب سیئات و آخرش گذشتن از هرچه غیر اوست
و توبه کردن از گناه حقیقی که عبارت از وجود مجازی است چنانکه گفته اند وجودک ذنب
لا یقاس به ذنب و مابین مقامات بسیار است که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار
مقام کرده و خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام
که اصول مقاماتند نموده که هر مقام از آن مقسوم است به ده قسم که هر قسمی از آن
مقامیست علیحده و مجموع مرتقی به هزار قسم شود و آخرین مراتب را که گذشتن از
جمیع ماسواست مرتبه فنا خوانند به نحوی که فنا در این مرتبه منطوی تواند بود بلکه
شامل از فنا نیز باشد و در این مرتبه خوض بحر وصول روی دهد و جامع صفات
حق گردد و باقی به بقای حق شود و شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب اشارات بابی
علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات
گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیه ترتیبا ما سبقه
من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید ان للعارفین مقامات
و درجات یخصون بها و هم فی حیوتهم الدنیا دون غیرهم فکانهم و هم فی جلابیب
من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجات
در معرفت حق تعالی و سلوک بحضرت او که مخصوص اند بآن و غیر ایشان را از آن مراتب
و درجات نصیبی نیست و این اختصاص با بقای حیات دنیویه و تعلق نفوس ایشان
است با بدان پس گویا ایشان با آنکه در جلباب لباس ابدان خوداند در آن لباس و
جلباب نیستند بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بدور افکنده و در فصلی از
فصول آن باب گفته العرفان مبتدا من تفریق و نفض و ترک و رفض ممعن فی جمع

فنا

انبیاء و اوصیای انبیا ع چنانکه سابقا اشاره بدان رفت پس غرض از بعثت
انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در طبایع
بشریه کما قال سیدهم و خاتمهم بعثت لاتمم مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت
افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد که موجب تحلی بفضایل و تخلی از رذائل تواند
گشت و سبب تحصیل اخلاق فاضله و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و اینمعنی
لامحاله موقوفست بر تنبهی کامل و آگاهی وافر و بر پرداختن باحوال خود و بخبر دار بودن
از امور باطن و تقلبات قلب و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم در واقع کردن این
عبادات بر وجه اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوائب و لامحاله ملاحظه این
معانی با معاشرت و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم عادات و مباشرت امور دنیویه
مطلقا بغایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذر است پس بسیاری از محققین علمای
شریعت بل حکمای ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم یقینیه و حصول
ملکات علمیه و تکمیل قوت نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت نموده اند
و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بران میداشته اند و میفرموده اند بدو از آنکه شیعی
باسمی یا تخصیص بوصفی و هیاتی را واجب دانند لازم شمرند در صدد سالف
شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بود و انقطاع بخدا و انفراد بجهت عبادت و بندگی
را میستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید اینها نکرده رسوم غیر معهود احداث نموده اند
و ترتیب زی خاص و تسمی باسم مخصوص را لازم شمردند و قوانین و اصطلاحات
وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد و نیک و بد در هم شدند و رطب و یابس
با هم آمیختند و اقرب بصواب همان اکتفا به نسبت عبودیت و بندگی کردنست و از
سمت و لقب مومنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قران مجید و سنت مطهره
وارد شده تجاوز ننمودن و از زی و هیات فقر و فنا در هر لباس که باشد چنانکه شیوه

ودر این تقریر اشارتست بحدیث قدسی مشهور که لا یزال یتقرب الی العبد بالنوافل حتی
کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده التی بها یبطش و معلوم شود که این
مطلب عالی مذعن به حکما وموافق شریعت غراست و از مجموع انچه ذکر کردیم ظاهر شود
که مرتبهٔ معرفت بالاتر از مرتبه حکمتست و مطلب عرفا عزیزتر از مطلب حکما چه مطلب
حکما قطع تعلق نفس ناطقه است از جسمانیات و پیوستن بملا اعلی و عالم مجردات
ومطلب عرفا قطع نظر از جمیع ما سوی و تحصیل مقام فنا و پیوستن بعالم بقا و مطلب
عرفا وحکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد چه مطلب زهاد و عباد گذشتن
از جسمانیات نیز نیست بلکه گذشتن از لذات جسمانیه دنیویه فانیه بتوقع لذات جسمانیه
اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان فرق میان زاهد و عابد و عارف
گفته المعرض عن متاع الدنیا وطیباتها یخص باسم الزاهد والمواظب علی نفل العبادات
من القیام والصیام ونحوهما یخص باسم العابد والمتصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما
لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف وقد یترکب بعض هذه مع بعض و در بیان فرق
میان اغراض زاهد و عابد و میان غرض عارف گفته الزهد عند غیر العارف معاملة ما
کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة وعند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق و تکبر
علی کل شیء غیر الحق والعبادة عند غیر العارف معاملة ما فکانه یعمل فی الدنیا لاجرة
یاخذها فی الاخری هی الاجر والثواب و عند العارف ریاضة ما لهممه وقوی نفسه
المتوهمة والمتخیلة لیجرها بالتعوید عن جناب الغرور الی جناب الحق فتصیر مسالمة للسر الباطن
حینما یتجلی الحق و لا تنازعه فیخلص السر الی الشروق الساطع ویصیر ذلک ملکة مستقرة کلما
شاء السر اطلع الی نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون بکلیته منخرطا
فی سلک القدس چون در فرق اول اشاره کرد بقوله وقد یترکب بعض هذه مع بعض که
هر زاهد و هر عابد عارف بودنش لازم نیست اگرچه عارف البته هم زاهد است
وهم عابد ظاهر شد وجود زهد و عبادت در عارف نیز پس در فرق دوم بیان کرد
مغایرت زهد و عبادت غیر عارف را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر عارف در

جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف وخواجه
نصير شرح اين كلام كفته قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
بما ملخصه ان تحصيل المعرفة التي هي كمال للنفس الناطقة الناقصة المستعدة
لها بالقوة يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداوات المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية
والاول سلبي والثاني ايجابي وهو مسبوق بالاول ولكل منهما درجات اما درجات التخلية فتفريق
بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعتبارها فان التفريق هو التفصيل بين شيئين بحيث لا
لا ترجيح لاحدهما على الاخر ثم نفض آثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته
والانفصال به فان النفض هو تحريك شي لينفصل عنه اشياء مستحقرة
لها بالتجرد عما سوى الحق ثم ترك الطلب لكمال لا حاجة اليه فان الترك تخلية وانقطاع
بالقياس اليه كالغبار عن الثوب مع اهمال او عدم مبالات واما درجات التحلية
عن الشي ثم رفض لذاته بالكلية فان الرفض ترك
فبيانها على الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في
قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شي من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يمتنع عنها شي من الممكنات بل راى كل وجود
وكل كمال وجود صادرا عنه فائضا من لدنه وصار الحق بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار
العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة فهذا معنى امعان العرفان في جمع صفات الحق
للذات المريدة بالصدق ثم انه يباين كون هذه الصفات وما يجري مجراها مع كونها
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبداها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا
صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة للصفات بل الكل شي واحد كما قال الله تعالى
انما الله اله واحد فهو لا شي غيره وهذا معنى قول الشيخ منته الى الواحد وهنالك لا
يبقى واصف ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف ويوشيده نماند
اين كلام تقريري دو بكر است مر وحدت وجود راكه قرة العين عرفا وثمرة القلوب اولياست

بتصره

هو مه

در حقیقت اشترائیست و استعواضی مر متاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت
غیر عارف معامله ایست مانند کسی که عمل کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف
که تنزهیست از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود
تکبر نیست یعنی استحقار نیست مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف
ریاضتی است و عادت دادنی مر همتها و قوتهای خود را تا در وقت توجه باطن
بجناب حق تعالی مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را بهوای
خود شان مشغول ننمایند ثم قال فی فصل آخر فاذا عبر الریاضة الی النیل صار سره
مرآة مجلوة محاذیا بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من
اثر الحق و کان له نظر الی الحق و نظر الی نفسه و کان بعد مترددا یعنی چون ریاضت
بسر حد کمال رسد باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه متعالی
حق واشته شده باشد پس متمثل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی و فایض شود
بر او لذات حقیقیه و مبتهج باشد لا محاله بخود پس او را نظری بسوی حق باشد و نظری
بسوی خود از این جهت هنوز مردد باشد ثم قال فی فصل آخر ثم لیغیب عن نفسه
فیلحظ جناب القدس فقط وان لاحظ نفسه فمن حیث هی لاحظة لها لا من حیث هی
بزینتها و هناک یحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظرش بحق
باشد و گاهی بخود پس باید که همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود غایب شود
و از غیر حق تعالی فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب قدس باشد و بس
و اگر گاهی ملاحظه خود کند از این جهت که ذات خود را صاحب چنین نسبتی و زینتی
بیند و چون عارف باین مقام رسد هر اینه بحق وصول رسیده باشد بلغنی الله و جمیع
طالبی الحق الی ذلک المقام بمحمد و اهل بیته علیهم السلام و هذا آخر ما اوردناه

الحمد لله المفضل المنعام والصلوة والسلام علی رسوله و اهل بیته
الغر الکرام تم الکتاب بعون الملک الوهاب و حسن توفیقه فی
هفتم شهر رمضان من شهور سنه ۱۲۷۱ حرره محمد
قد صحح و حشا زبدة الفضلا و المتکلمین و قدوة الحکماء و المتالهین
العارف بالحقائق الحکمیة و الواقف علی الدقائق الفلسفیة الحکیم الزاهر میرزا محمد باقر دام
منه